TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

ZWÖLFTER BAND

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1895

INHALT DES ZWÖLFTEN BANDES.

Schlatter, Adolf, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. 94 S. 1894.

Harnack, Adolf, Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. 32 S. 1894. } Heft 1.

Noeldechen, E., Tertullian's Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft. IV, 92 S. 1894.

Pape, Paul, Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht. 34 S. 1894. } Heft 2.

Goltz, Eduard Freiherr von der, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. X, 206 S. 1894.

Klostermann, Erich, Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes. 12 S. 1894. } Heft 3.

Rolffs, Ernst, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Eine Quellenkritische Untersuchung. VII, 167 S. 1895.

Harnack, Adolf, Zur Abercius-Inschrift. 28 S. 1895. } Heft 4.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/texteunduntersuc12akad

DER

CHRONOGRAPH

AUS DEM

ZEHNTEN JAHRE ANTONINS

VON

ADOLF SCHLATTER

ZUR ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/3. V—IX. X 1. XI XII 1. M. 247 —

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der *Διδαχη* in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —
(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. **Edgar Hennecke.** XX, 64 S. 1893. M. 3 —

Partiepreis M. 2 —

4. Theophili libri tres ad Autolycum. Recens. **Ed. Schwartz.**
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt** et **A. Harnack.**

} In Vorbereitung.

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

DER

CHRONOGRAPH

AUS DEM

ZEHNTEN JAHRE ANTONINS

VON

ADOLF SCHLATTER

ZUR ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

VON

ADOLF HARNACK.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

SEP 1937

DER

CHRONOGRAPH

AUS DEM

ZEHNTEN JAHRE ANTONINS

VON

D. **A. SCHLATTER**
PROF. IN BERLIN

INHALT.

		Seite
1.	Die Auslegung Daniels Strom. 1, 21	2
2.	Die Liste der Kaiser, Ptolemäer und Perser bei Klemens	13
3.	Tertullians Berechnung der Jahrwochen	15
4.	Hippolyt und Julius	20
5.	Eusebs Juda	25
6.	Der Bischof Juda	28
7.	Die Beziehungen des Verwandten Jesu zu Justus von Tiberias	37
8.	Die biblische Chronologie des „Jemand“ Strom. 1, 21	47
9.	Theophilus von Antiochien	56
10.	Das singuläre 2148	58
11.	Der „gefälschte“ Josephus des Origenes	66
12.	Der Bericht des Epiphanius über den Tod des Jakobus	75
13.	Problematisches	83
	a. Die Spalte im Felsen von Golgotha	83
	b. Die Bauten Hadrians in Aelia	86
	c. Akiba bei Epiphanius	87
	d. Kokaba	89
14.	Schluss	92

BQ
25
T3
v. 12

Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins.

Die kurzen Bemerkungen über dieses Thema „zur Topographie und Geschichte Palästinas“ S. 142. 403 haben auf Schürer den Eindruck gemacht: ich spiele mit leeren Vermuthungen, Theol. L.-Z. 1893. 13. Nach meiner Meinung sind meine Schlüsse ernsthaft dem Grundsatz unterthan, dass unser historisches Wissen genau an derselben Stelle zu Ende ist, wo die Zeugen enden. Was ich anstrebe, ist nur die sorgfältig kritische Ausnützung derselben. Ich verstehe darunter nicht eine Zweifelei, der schliesslich auch das echteste unecht scheint, sondern das Bestreben und Vermögen, durch das junge hindurch das alte zu fassen und auch mittelst der sekundären und überarbeiteten Gestaltungen soweit möglich das ursprüngliche zu sehn. Diese kritischen Operationen gleichen allerdings, wie Schürer richtig sagt. oft einem „Kartenhaus“, weil für die jüdische Geschichte die Zeugnisse bekanntlich äusserst spärlich sind und sich nicht jede Beobachtung durch eine reiche Induktion sichern lässt. Gerade desswegen veröffentliche ich sie. Beobachtungen lassen sich nicht erzwingen, sondern sind ein Geschenk des Zufalls. Nur dadurch, dass wir sie zusammenfügen. werden unsre historischen Urtheile fest. Auch die kurzen Sätze über den Chronographen rechneten auf die Kooperation derjenigen Kollegen, die im patristischen Gebiet sachkundiger sind, als ich. Da aber Schürer lediglich protestirt hat und Harnacks Geschichte der altchristlichen Litteratur S. 755 die zu Grunde liegende Beobachtung zwar notirt, aber nicht ausbaut und weiterführt, nehme ich in der Sache noch einmal das Wort. Dass auch in dieser Gestalt meine Sätze nur ein Anfang sind, liegt auf der Hand.

1.

Die Auslegung Daniels Strom. 1, 21.

Im Anschluss an Tatian und Kassians Exegetika beweist Klemens, dass die griechische Religion und Philosophie neben Israels Propheten jung sei, und giebt zu diesem Zweck eine vollständige Chronologie der jüdischen und griechischen Geschichte von Mose bis zum Exil, welche auf der Gleichzeitigkeit des Mose, Inachus und Amosis beruht. Da aber auch die Zahlen Daniels für die christliche Chronologie von Wichtigkeit gewesen sind, fügt er eine Erklärung derselben bei. Diese Stücke heben sich durch Sprache, Zusammenhangslosigkeit, besondre Chronologie und eigenthümliche Eschatologie scharf von der übrigen Ausführung ab.

a.

P. 393: *πεπλήρωται τοίνυν ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τῆς ἐπὶ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου εἰς Βαβυλῶνα γενομένης τὰ ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου εἰρημένα οὕτως ἔχοντα·* Citirt wird Dan. 9, 24—27 nach Theodotion, an dessen Worte sich auch die erklärenden Sätze halten. Da wir über die Zeit Theodotions nichts wissen, ergiebt sich hieraus kein kritischer Schluss. Falls meine Schlussreihe das richtige trifft, stellt sie fest, dass schon in der palästinensischen Christenheit zur Zeit Antonins Daniel nach Theodotion gelesen worden ist. Der Schluss des Citats hat einige kritische Wichtigkeit. *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλὴν* (Theod. *πολλοῖς*) *ἑβδομὰς μία καὶ* (Theod. *καὶ ἐν τῷ*) *ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεταί μου θυσία καὶ σπονδὴ καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα το*[1] [Theod. *τῶι*] *ἐρημώσεων καὶ ἕως* (Theod. *ἕως τῆς*) *συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν. καὶ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος καταπαύσει θυμίαμα θυσίας καὶ πτερυγίου ἀφανισμοῦ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξιν ἀφανισμοῦ.* 27 b ist hier doppelt übersetzt. Während im Vulgärtext Theodotions der zweite Satz: *καὶ ἥμισυ . . . ἀφανισμοῦ* fehlt, giebt auch der Cod. Alex. die Doppelübersetzung, aber mit umgekehrter Folge der Sätze, und genau in derselben Ge-

1) *το* kann aus *τῶν* oder *τα* verdorben sein: *βδελύγματα*. Vgl. שקוצים.

stalt hat sie der Vat. am Rand. Auf *ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος* folgt hier: *καταπαύσει θυσιαστήριον* (Vat. *θυσιαστήρια*) *καὶ θυσίαν* (Vat. *θυσίας*) *καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ καὶ ἕως συντελείας καὶ σπουδῆς τάξει ἐπὶ ἀφανισμοῦ*, worauf die Worte *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος* zum zweitenmal folgen mit *ἀρθήσεται . . . ἐρήμωσιν*.

Die Doublette *καὶ δυναμώσει* etc. macht deutlich, dass im Alex. eine gemischte Recension erhalten ist, welche Handschriften voraussetzt, von denen die eine nur den einen, die andre nur den andern Abschluss der Weissagung enthielt.

Der im Vulgärtext Theodotions allein erhaltene, bei Klemens an erster Stelle stehende Satz *καὶ ἐν τῷ ἡμίσει . . . ἐρήμωσιν* ist im wesentlichen der Text der Septuaginta. Der zweite Satz wird der echte Theodotion sein. Denn für והגביר ברית לרבים שבוע אחד hat Theodotion gesagt: *καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία*; hiezu ist für וחצי השבוע nicht *καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος* sondern das nur noch bei Klemens erhaltene *καὶ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος* mit seinem aktiven Verbum *καταπαύσει* die Fortsetzung. Die Woche thuts bei Theodotion; sie macht den Bund stark und beseitigt das Opfer. Im folgenden Gliede anerkennt dieser Uebersetzer שקוצים nicht; er las: ועד כנח משומם: *καὶ ἕως πτερυγίου ἀπὸ ἀφανισμοῦ*. Aber auch V. 26 gab Theodotion für שממות: *ἀφανισμοῖς*, und endlich haben die mir nicht verständlichen Schlussworte: *τάξει ἐπὶ ἀφανισμοῦ* (Klem. *τάξιν ἀφανισμοῦ*) deutlich Beziehung zu V. 26 *συντετμημένον τάξει ἀφανισμοῖς* (Klem. *συντετμημένοι ἀφανισμοῖς*).

Das Motiv der Glossirung ist leicht zu erkennen. *βδέλυγμα ἐρημώσεως* ist der durch Jesu Weissagung für die Kirche unentbehrlich gewordne Ausdruck. Darum wurde der letzte Satz Theodotions zunächst aus der Septuaginta glossirt; hernach stiess in dem schon von Hippolyt vertretenen Vulgärtext die Glosse den Schlusssatz ab oder verwies ihn an den Rand. Wir lesen bei Klemens eine bereits christliche, aber dem Vulgärtext und auch der durch den Vorgänger des Vat. und den Al. dargebotenen Recension vorangehende Textgestalt.

Nun folgt die Auslegung: *ὅτι μὲν οὖν ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναός, τοῦτο φανερόν ἐστι· καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἔσδρᾳ*

γέγραπται, καὶ οὕτως ἐγένετο χριστὸς [βασιλεὺς Ἰουδαίων] ἡγούμενος, πληρουμένων τῶν ἑπτὰ ἑβδομάδων ἐν Ἱερουσαλήμ. Das eingeklammerte *βασιλεύς* [1]) ist unerträglich, und bringt die ganze Auslegung um ihren Sinn. Sie bezieht das Ende der 7 Wochen richtig auf den Tempelbau und sagt: die Erfüllung derselben könne man bei Esra lesen. Bei Esra liest man aber nichts von einem „gesalbten König der Juden". Der Ausleger hat *ἕως χριστοῦ ἡγουμένου* korrekt vom neuen Hohepriesterthum verstanden [2]). Die messianische Fassung des Worts ist Glosse, sei es schon des Klemens, oder wahrscheinlicher der spätern Textüberlieferung.

Nachdem die 7 Wochen erklärt sind, werden die 62 Wochen erläutert: *καὶ ἐν ταῖς ἑξηκονταδύο ἑβδομάσιν ἡσύχασεν ἅπασα ἡ Ἰουδαία καὶ ἐγένετο ἄνευ πολέμων· καὶ ὁ κύριος ἡμῶν χριστὸς ἅγιος τῶν ἁγίων ἐλθὼν καὶ πληρώσας τὴν ὅρασιν καὶ τὸν προφήτην ἐχρίσθη τὴν σάρκα τῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ πνεύματι ἐν ταύταις ταῖς ἑξηκονταδύο ἑβδομάσιν, καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης.* Ein weiteres Hauptstück in Daniels Weissagung ist durch Jesu Erscheinung erfüllt. Mit *χρῖσαι ἅγιον ἁγίων* hat er den Allerheiligsten und durch den Geist Gesalbten geweissagt, und „die Besieglung des Gesichts und des Propheten" ist durch Jesus geschehn. Aber sein Kommen bildet nicht den Endpunkt der Danielschen Rechnung; denn „in diesen 62 Wochen" kam der Herr. Die christologische Formel, die er braucht, giebt das einfachste Element der apostolischen Predigt: er ist der am Fleisch mit dem Geist seines Vaters gesalbte.

Es bleibt noch die Erklärung der einen Woche übrig: *καὶ ἐν τῇ μιᾷ ἑβδομάδι τῆς* [Dind. ἧς] *ἑβδομάδος τὸ ἥμισυ κατέσχε Νέρων βασιλεύων καὶ ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλὴμ ἔστησε τὸ βδέλυγμα καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος ἀνῃρέθη καὶ αὐτὸς καὶ Ὄθων καὶ Γάλβας καὶ Οὐιτέλλιος, Οὐεσπασιανὸς δὲ ἐκράτησε καὶ καθεῖλε τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ τὸ ἅγιον ἠρήμωσε. καὶ ὡς ταῦθ' οὕτως ἔχει, τῷ δὲ [? γε] συνιέναι δυναμένῳ*

1) Damit ist auch *Ἰουδαίων* zweifelhaft. Fraidl, die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten und mittlern Zeit, Graz 1883, erklärt „die einheimischen Fürsten"; aber der gesalbte König passt weder auf Josua noch auf Serubabel.

2) Ebenso Hippolyt und Julius.

δῆλον, καθὰ καὶ ὁ προφήτης εἴρηκεν. Das folgende ist damit ohne jeden Zusammenhang.

Daniel hat auch die Zerstörung des Tempels geweissagt; auf diese geht die eine besonders ausgezeichnete Woche. Wie aber Dindorf den Text giebt, entsteht kein Satz. Er zieht die vorangehende Zeitbestimmung herüber: ἐν ταύταις ταῖς ἑξηκονταδύο ἑβδομάσιν καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης, καὶ ἐν τῇ μιᾷ ἑβδομάδι. Mir scheint das wenig überlegt; denn die 62 und die eine Woche können nicht im selben Athemzug erklärt werden, da sie auf verschiedne Ereignisse gehn. ἐν ταύταις . . . bis προφήτης geben den glatten und durchsichtigen Schluss zum vorangehenden Satz. Zudem bekommen wir für diese Zeitbestimmung nicht einmal eine Aussage. Klemens hat geschrieben: „und in der einen Woche die Hälfte der Woche hatte Nero als Kaiser inne". Das von Potter gegebne ὁ κύριος: καὶ ἐν τῇ μιᾷ ἑβδομάδι ὁ κύριος ἑβδομάδος τὸ ἥμισυ ist vollends verwerfliche Glosse; es zersprengt nicht nur den Satz, sondern auch den Gedanken. Die eine Woche endet mit dem Tempelbrand, wo der Herr nicht kam.

Die Wende in der einen Woche tritt mit Neros Ermordung ein. Die drei kurzen Regierungen sammt den beiden ersten Jahren Vespasians, welche durch den jüdischen Krieg ausgefüllt sind, bilden die zweite Hälfte der Woche.

Voran geht die Aufstellung des βδέλυγμα durch Nero. Bei Josephus hat der Chronograph nichts gefunden, was diesem Satz zur Basis dienen könnte. Allerdings beginnt dort der jüdische Krieg mit einem Attentat des Florus auf den Tempel; allein dasselbe betrifft nur den Tempelschatz. Der Greuel, den Nero aufstellt, beruht auf dem Wort Jesu, Matth. 24. Da nach Jesu Weissagung mit dem βδέλυγμα die Noth über Judäa kommt, hat es folgerichtig Nero aufgestellt. Sprachlich sind die Sätze durch das einförmige „und" gekennzeichnet: „und so gab es einen gesalbten Führer in Jerusalem und es war ganz Judäa ruhig und es war ohne Kriege. Und unser Herr wurde gesalbt . . . in den 62 Wochen. Und in der einen Woche besass Nero ihre Hälfte und in der heiligen Stadt Jerusalem stellte er den Greuel auf und in der Hälfte der Woche wurde er getötet . . . Und dass sich das so verhält, ist offenbar. Jüdischen Charakter haben auch die Citationsformeln: πεπλήρωται τὰ ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου εἰρημένα οὕτως ἔχοντα, womit Matthäus zu ver-

gleichen ist und das stabile לקרים מה שנאמר der Rabbinen: *καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἐσδρᾳ γέγραπται* ohne Citat als selbständiger Satz, womit frg. c zu vergleichen ist: *καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως*: auch dieses *οὕτως* bei *γέγραπται* ist jüdisch stabil: שכן כתוב, und in der negativen Wendung: אין כתוב כן אלא; *καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης, καθὰ καὶ ὁ προφήτης εἴρηκεν*, wie es auch ähnlich in frg. d steht: *καθὼς εἴρηκε Δανιὴλ ὁ προφήτης· εἴρηκε δέ*, und frg. c: *τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπεν καὶ τὸ εὐαγγέλιον*. Bei den Rabbinen ist das Passiv häufiger: שנאמר: *ὅτι εἴρηται*, allein aktive Formeln fehlen auch nicht: לכך אמר הנביא z. B. shem. r. 76b und אמר דויד l. c. 76a. frg. d giebt dafür das bekannte Präsens: *καὶ διὰ τοῦτο λέγει Δανιήλ*, das auch rabbinisch ganz gewöhnlich ist: וכן הוא אומר, auch mit dem Namen des Propheten: שכן דויד אומר, וכן יחזקאל אומר, יכך ישעיהו אומר etc. vgl. beispielsweise shem. r. 50a. 80b. etc.

Diese Auslegung Daniels hat sich in den der Synagoge gewohnten Formen bewegt.

Wenig Wechsel und Gelenkigkeit in der griechischen Rede zeigen die vorangestellten Subjektssätze: *ὅτι μὲν οὖν ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναός, τοῦτο φανερόν ἐστιν*; *καὶ ὡς ταῦθ' οὕτως ἔχει, τῷ δὲ συνιέναι δυναμένῳ δῆλον*, und ebenso frg. c: *ὅτι δὲ τοῦτ' ἀληθές ἐστιν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ . . . γέγραπται οὕτως* und *καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρύξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως*.

Die Formel *ἡσύχασεν ἅπασα ἡ Ἰουδαία* ist ein biblischer Ausdruck: שקטה הארץ.

b.

P. 404: *πάλιν τε αὖ ἀπὸ τῆς ἑβδομηκονταετοῦς αἰχμαλωσίας καὶ τῆς τοῦ λαοῦ εἰς πατρῴαν γῆν ἀποκαταστάσεως εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν τὴν ἐπὶ Οὐεσπασιανοῦ ἔτη συνάγεται τετρακόσια δέκα· τελευταῖα δὲ ἀπὸ Οὐεσπασιανοῦ*: hier setzt Klemens seinen eigenen Endpunkt ein, den Tod des Kommodus, und rechnet 121 J. 6 M. 24 T.

Hieronymus zu Daniel 9 hat versichert, dass Klemens die Zerstörung Jerusalems 490 Jahre nach dem Exil ansetze. Aber wie soll, wenn Hieronymus Recht hätte, das *δέκα* des Textes entstanden sein? Dagegen ist die These des Hieronymus durchaus begreiflich aus der kräftigen Verwunderung, die der überlieferten

Summe keinen Sinn abzugewinnen weiss. Die 70 Wochen sind sämmtlich besprochen; es scheint, wir dürfen sie nur addiren: 70—64 v. Chr., die eine Woche; 371 a. Chr. — 63 p. Chr. die 62 Wochen; 420—372 die 7 Wochen. Da aber für den Tempelbrand die Summe 410 überliefert ist, so ist diese Rechnung für die Quelle des Klemens ‚falsch.

Klemens hat nicht überliefert, wo die 490 Jahre enden. Bei der Besprechung der einen Woche fehlt die Angabe: und so wurden die 490 Jahre voll, und das neue Fragment zeigt, dass die Ziffer Daniels sich über den Tempelbrand hinaus erstreckt. Nachher bleibt aber für dieselbe nur noch ein einziger Schlusspunkt übrig: die Parusie. Daniel hat den Anbruch des Himmelreichs, das Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels und die Auferstehung geweissagt. Das Fragment ist, bis sein überlieferter Bestand als fehlerhaft erwiesen wird, das Zeugniss dafür, dass unser Ausleger mit der Ziffer Daniels noch den Anbruch des Himmelreichs berechnet hat, womit auch erklärt ist, wesshalb Klemens das Ende der Rechnung nicht giebt. Sie war, als Klemens schrieb, längst antiquirt.

In welches Jahr er die Parusie gesetzt hat, hängt davon ab, ob er die 49 Jahre mit den 70 Exilsjahren oder mit den 490 Jahren Daniels verband. Schlug er sie zu den 70 und nicht zu den 490 Jahren, so reichen diese mit 80 Jahren über den Tempelbrand hinaus. Zählte er die 49 Jahre bereits zu den 490 Jahren, so reichen dieselben bis zum Jahre 101. Der Chronograph schrieb entweder am Ende des 1. Jahrhunderts oder vor 150.

Für den Ansatz am Ende des ersten Jahrhunderts würde sprechen, dass der biblische Text offenbar die Addition der 49 Wochen zu den 62 und zu der einen Woche verlangt. Allein unser Exeget ist nicht bloss durch den Text Daniels bestimmt, sondern zugleich durch den wirklichen Verlauf der Dinge. Er legt das, was bei Daniel zusammensteht, auseinander, wie es die Erfüllung zu fordern schien. Die eine Woche ist nach dem Text unzweifelhaft die letzte; sie ist es aber nach unserm Ausleger nicht. Die Salbung des Allerheiligsten und die Beseitigung des Opfers gehören bei Daniel zusammen und an's Ende des ganzen Geschichtslaufs, während sich jenes für unsern Exegeten auf Jesus, dieses auf Vespasian bezieht und beides noch nicht das Ende bringt.

Aehnlich kann er den Anfang der 490 Jahre und die 7 Wochen nicht als identisch behandelt haben, so dass beides gleichzeitig Geltung hat, dass die Weissagung Daniels sich von der babylonischen Gefangenschaft an erfüllt, frg. a, aber die 490 Jahre von der Rückkehr in die Heimath an laufen. Daniel hat zuerst die Heimkehr und den Neubau Jerusalems geweissagt, was nach 49 Jahren geschah und bei Esra geschrieben ist. Er wird die Frist zwischen dem ersten Jahr des Cyrus und dem zweiten des Darius als 49 Jahre gesetzt haben, wie ihn auch Fraidl versteht. Damit wurden die 70 Jahre voll und nun beginnen die zum Ende zielenden 490 Jahre.

Dass diess die Rechnung des Auslegers war, dafür spricht schon in dem, was wir bisher gelesen haben, das dunkle *βδέλυγμα*, das Nero aufstellt. Im ersten Jahrhundert konnte man die Vorgänge, die den Ausbruch des Kriegs veranlassten, noch kennen [1]). Auch frg. c, die Berechnung des Jahres Jesu nach Lukas, ist diesem frühen Ansatz der Fragmente nicht günstig, und frg. e giebt das Datum: 10. Jahr Antonins, das mit unsrer Stelle aufs beste harmonirt.

Es bedarf nach meiner Meinung keines weitern Beweises, dass Klemens diese Dinge kopirt. Gleich nach 150 wird der Satz: Zerstörung Jerusalems = 410. Jahr nach dem Ende des Exils absurd. Er hat nirgends Halt als nur in Daniel und nicht über das Jahr 150 hinaus. Zudem hat Klemens aus derjenigen Quelle, welche die griechische und jüdische Geschichte miteinander verglich, einen sorgfältigen Synchronismus für die erste Wegführung unter Jojachin gegeben, P 394: sie fällt in Nebukadnezars 7. Jahr, Uaphres 2. Jahr, in das Archontat des Philippus (Phänippus bei Euseb), Olymp. 48, 1, also 587 a. Chr. Diese Rechnung ignorirt Daniels Ziffer vollständig; sie kam mit 490 Jahren nicht einmal zu Jesu Geburt, noch weniger verknüpft sie dieselbe mit der Parusie. Aus der sich total aufhebenden Differenz der beiden Rechnungen folgt lediglich, dass Klemens nicht selber rechnet, sondern die Daten seiner Vorgänger zusammenstellt.

1) Es werden sich später noch mehrere Instanzen finden, die unsern Ausleger nach Palästina stellen. Schriebe er vor 100, so hätte er die eine Woche noch selbst durchlebt.

Auch an der annähernd richtigen Ziffer: Jojachin exilirt 587 a. Chr., ist eine kräftige Tendenz betheiligt, welche die ganze chronologische Untersuchung durchdringt, diejenige nämlich, welche die Bibel auch zeitlich den Griechen voranstellt und dieselben als jung und abhängig erweist. Dieser Tendenz steht der Ansatz: Jerusalems Zerstörung 410 seit dem Exil direkt im Wege. Er macht die biblische Geschichte viel zu jung, kümmert sich also nicht um die Prioritätsfrage und hat mit dem ganzen apologetischen Nachweis für das Alterthum der Bibel nichts zu thun. In der Vergleichung der biblischen Zahlen mit den griechischen und egyptischen wachsen jene; unter dem Regiment der eschatologischen Erwartung verkürzen sie sich. Dem das Weltende in nächster Nähe schauenden Blick ist auch die Kürze der abgelaufnen Weltzeit nicht befremdlich. Beide einander entgegenwirkenden Gesichtspunkte finden sich bei Klemens beisammen, weil ihm die ältere Litteratur der Kirche noch beide zuleitet.

c.

P. 406: *ἐγεννήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει, ὅτε πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι ἐπὶ Αὐγούστου.* Der Plural *ἐκέλευσαν* wird als Verderbniss aus *ἐκέλευσεν* zu beurtheilen sein. Die ungeschickte nachträgliche Erwähnung des Augustus deutet darauf, dass derselbe in der Quelle schon genannt war, womit auch das Subjekt von *ἐκέλευσεν* gegeben war. Da Klemens nur diesen Satz heraushebt, muss er den Namen des Kaisers erst nachträglich anbringen. *ὅτι δὲ τοῦτ' ἀληθές ἐστιν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως· ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐγένετο ῥῆμα κυρίου ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱόν· καὶ πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ· ἦν δὲ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡς ἐτῶν λ'· καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρύξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως· ἐνιαυτὸν δεκτὸν κυρίου κηρύξαι ἀπέστειλέν με. τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπε καὶ τὸ εὐαγγέλιον. πεντεκαιδεκάτῳ οὖν ἔτει Τιβερίου καὶ πεντεκαιδεκάτῳ Αὐγούστου οὕτω πληροῦνται τὰ τριάκοντα ἔτη, ἕως οὗ ἔπαθεν. ἀφ' οὗ δὲ ἔπαθεν ἕως τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ γίνονται ἔτη μβ' μῆνες γ'. καὶ ἀπὸ τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ ἕως*: Klemens rechnet bis zum Tod des Kommodus 128 J. 10 M. 3 Tage. *γίνονται οὖν ἀφ'*

οὗ ὁ κύριος ἐγεννήθη: bis zum Tod des Kommodus 194 Jahre 1 M. 13 T.

Die Stelle zeigt sich als Excerpt dadurch, dass sie die Regierungsdauer des Augustus nicht giebt, und doch wird erst durch diese verständlich, wesshalb gesagt werden kann: „im 15. Jahr des Tiberius und im 15. des Augustus, so werden voll die 30 Jahre, bis er litt"; im 15. des Augustus, nämlich von seinem Tode an gezählt. Der Exeget giebt Augustus 43 Jahre, rechnet 28 bis zur Geburt Jesu. 15 des Augustus fallen in seine Lebenszeit, und das 15. des Tiberius ist das Jahr der Wirksamkeit Jesu und seines Tods. Vom Regierungsantritt des Augustus bis zur Zerstörung Jerusalems hat er richtig 100 Jahre; er rechnet Augustus vom Jahre 30 a. Chr. an. Somit bleiben ihm vom Ende des Exils bis zum Regierungsantritt des Augustus noch 310 Jahre.

In den Summen, die bis zum Tod des Kommodus berechnet sind, wird der schlechte Zustand der Textüberlieferung sichtbar: denn die Zahlen stimmen unter einander nicht. ρκά ist gegen ρκη′ zu halten. Die Kaiserliste, die Klemens giebt, ist aber in ihren Ziffern viel zu verdorben, als dass sich noch erledigen liesse, was für die Monate und Tage ursprünglicher Text gewesen ist.

Auch in den neutestamentlichen Citaten tritt der alterthümliche Charakter des Texts hervor. τὸ εὐαγγέλιον erscheint als Name für die Gesammtheit der das Evangelium darbietenden Schriften, daneben im selben umfassenden Sinn ὁ προφήτης, das den religiösen Werth des alttestamentlichen Kanons zum Ausdruck bringt. Das Citat aus Lukas 3, 23 zeigt nicht den überlieferten Text. Dieser giebt: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσει ἐτῶν λ′. Unser Exeget citirt: ἦν δὲ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡς ἐτῶν λ′. Dass ἐρχόμενος Beziehungen zu dem dunkeln ἀρχόμενος des Lukas hat, ist kaum abzulehnen, da es an derselben Stelle steht. Die andere Variante: ἐγένετο ῥῆμα κυρίου ἐπὶ Ἰωάννην statt θεοῦ Luk. 3, 2 schliesst den Satz noch enger an die alttestamentliche Form an: היה דבר י" על.

Jesu Lebenslauf wird ausschliesslich nach Lukas berechnet, ohne dass sichtbar wird, wie unser Exeget die Erzählung des Johannes behandelt hat.

d.

P. 408. (*ἔτι δὲ κἀκεῖνα τῇ χρονογραφίᾳ προσαποδοτέον, τὰς ἡμέρας λέγω, ἃς αἰνίττεται Δανιήλ.*) Das ist das Proömium des Klemens. *ἀπὸ τῆς ἐρημώσεως Ἱερουσαλὴμ τὰ Οὐεσπασιανοῦ ἔτη ξ΄. μῆνες ξ΄. τὰ γὰρ δύο ἔτη προσλαμβάνεται τοῖς Ὄθωνος καὶ Γάλβα καὶ Οὐιτελλίου μησὶ ιξ΄. ἡμέραις η΄. καὶ οὕτω γίνεται ἔτη τρία καὶ μῆνες ξ΄. ὅ ἐστι τὸ ἥμισυ τῆς ἑβδομάδος, καθὼς εἴρηκε Δανιὴλ ὁ προφήτης. εἴρηκε δὲ βτ΄ ἡμέρας γενέσθαι, ἀφ᾽ οὗ ἔστη τὸ βδέλυγμα ὑπὸ Νέρωνος εἰς τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν μέχρι τῆς καταστροφῆς αὐτῆς. οὕτω γὰρ τὸ ῥητὸν τὸ ὑποτεταγμένον δείκνυσιν·* (es folgt Daniel 8, 13. 14 nach Theodotion *ἕως πότε ἡ ὅρασις στήσεται ἡ θυσία ἀρθεῖσα* [Theod. *καὶ ἡ ἁμαρτία ἐρημωθήσεται* [Theod. *ἐρημώσεως*] *ἡ δοθεῖσα καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ ἅγιον* [Theod. *καὶ τὸ ἅγ. καὶ ἡ δύναμις*] *συμπατηθήσεται καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἕως ἑσπέρας καὶ πρωΐ ἡμέραι βτ΄* [1]) *καὶ ἀρθήσεται τὸ ἅγιον* [Theod. *καθαρισθήσεται*, נצדק]. *ἀρθήσεται* ist deutlich eine christliche Glosse und steht mit der Doppelübersetzung von Dan. 9, 27 parallel. *αὗται οὖν αἱ βτ΄ ἡμέραι γίνονται ἔτη ς΄ μῆνες δ΄, ὧν τὸ ἥμισυ κατέσχε Νέρων βασιλεύων καὶ ἐγένετο ἥμισυ ἑβδομάδος, τὸ δὲ ἥμισυ Οὐεσπασιανὸς σὺν Ὄθωνι καὶ Γάλβᾳ καὶ Οὐιτελλίῳ· καὶ διὰ τοῦτο λέγει Δανιήλ* (12, 12)*· μακάριος ὁ φθάσας εἰς ἡμέρας ,ατλέ΄. μέχρι γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ὁ πόλεμος ἦν, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπαύσατο. δείκνυται δὲ καὶ οὗτος ὁ ἀριθμὸς ἐκ τοῦ ὑποτεταγμένου κεφαλαίου ἔχοντος ὧδε* (12, 11)*· καὶ ἀπὸ καιροῦ παραλλάξεως τοῦ ἐνδελεχισμοῦ καὶ δοθῆναι* [Theod. *δοθ΄σεται τὸ*] *βδέλυγμα ἐρημώσεως ἡμέρας χιλίους διακοσίους ἐννενήκοντα·* [Theod. *ἡμέραι χίλιαι* etc.] *μακάριος ὁ ὑπομένων καὶ φθάσας εἰς ἡμέρας ,ατλέ΄.*

Der Eingang hat ein Fragment aus der Kaiserreihe erhalten, durch welche die Zerstörung Jerusalems mit der Gegenwart des Schreibers chronologisch verbunden war. Es folgte somit die Liste von Vespasian bis Hadrian und zwar nicht in abgerundeten Jahren, sondern mit den Monaten. Ueber die Zeit der kurz regierenden Kaiser ist er unterrichtet. Die Lesung *μῆνες ιξ΄*

1) Die Ueberlieferung bei Theodotion schreibt: 2400 und 2300. Unser Exeget las letzteres.

darf wohl in *ιή* gebessert werden, da er mit 2 Jahren Vespasians 3 Jahre und 6 Monate summirt. 18 Monate nennt richtig die Distanz zwischen Neros Ermordung 9. Juni 68 und derjenigen des Vitellius 20. Dez. 69. Dennoch ist die Rechnung kindlich. Denn nachdem er für die kurzen Kaiser die Monate gezählt hat, durfte er das 2. Jahr Vespasians, das Jahr des Tempelbrands, nicht gleich 2 Jahren setzen, da zwischen der Ermordung des Vitellius und der Eroberung Jerusalems nur 9 Monate liegen. Auch die zweimal auftretende Ordnung: Otho, Galba, Vitellius ist auffällig. Weniger gewaltsam ist die Gleichstellung der 1335 Tage mit der Dauer des Kriegs, den er auf $3^1/_2$ Jahre schätzt.

e.

P. 408: Am Schluss des chronologischen Abschnitts giebt Klemens Bericht über die Rechnung des Josephus. Das ist schon desswegen eine Entlehnung, weil Klemens nur hier Josephus citirt; sodann hat er hier nicht sein eigenes Epochenjahr eingesetzt, sondern das der Quelle unverändert gelassen: das 10. Jahr Antonins.

Φλαύϊος δὲ Ἰώσηπος ὁ Ἰουδαῖος ὁ τὰς Ἰουδαϊκὰς συντάξας ἱστορίας καταγαγὼν τοὺς χρόνους φησὶν ἀπὸ Μωυσέως ἕως Δαβὶδ ἔτη γίγνεσθαι φπέ· ἀπὸ δὲ Δαβὶδ ἕως Οὐεσπασιανοῦ δευτέρου ἔτους ͵αροθ′, εἶτα ἀπὸ τούτου μέχρι Ἀντωνίνου δεκάτου ἔτους ἔτη οζ′, ὡς εἶναι ἀπὸ Μωυσέως ἐπὶ τὸ δέκατον ἔτος Ἀντωνίνου πάντα ἔτη ͵αωλγ′.

Die Summe zwischen David und Vespasian stammt aus b. j. 6, 10. Die Distanz zwischen Mose und David konnte er dort nicht finden, dazu musste er die Antiquitäten zu Rathe ziehn, wo aber die Zahlen wechseln. Wahrscheinlich hat er A. 8. 3. 1. 61 benützt. Allerdings ist die Gesammtsumme *αωλγ* verdorben. Wer die Ziffern rational machen will, kann lesen: von Mose bis David *φπη′* statt *φπε′* und in der Gesammtsumme *͵αωμδ′* statt *͵αωλγ′*. Die beiden andern Summanden 1179 und 77 stehen fest.

Mit den andern Fragmenten verknüpft diese Stelle zunächst der Ansatz der Epoche im 2. Jahre Vespasians, welcher auch bei der Berechnung der einen Woche Daniels eine wichtige Funktion zufiel. Sodann erklärt das hier gegebene Datum den zunächst unverständlichen Ansatz: Ende des Tempels 410 nach dem Ende des Exils vollständig. Der Verfasser muss die Daniel-

ziffer herunterrücken, weil ihn selbst schon eine beträchtliche Distanz von der Zerstörung Jerusalems trennt. Er schreibt im 487. Jahre Daniels. Er hat also die Parusie in der nächsten Nähe vor sich und die Frist noch auf 3 Jahre bestimmt.

Zugleich belegt die Stelle, dass unser Rechner sich nicht ausschliesslich auf die Zeit zwischen dem Exil und der Parusie beschränkt hat, sondern auch die ältere Chronologie der Bibel überblickt, und auch diess ist nicht ohne Interesse, dass er wenigstens aus Josephus unterrichtet ist, wie weit die Berechnung der Perserzeit bei andern Chronographen seinen eignen Ansatz überragt.

2.

Die Liste der Kaiser, Ptolemäer und Perser bei Klemens.

Er giebt zwei Listen der Kaiser, die eine mit abgerundeten Jahren, die andre mit Monaten und Tagen. Da unser Chronograph bei den kurz regierenden Kaisern und bei Vespasian mit Monaten und Tagen operirt, käme für ihn zunächst letztere in Betracht. Allein ihre unzuverlässig überlieferten Ziffern tragen keinen Schluss. Gleich der Anfang: Caesar 3 J. 4 M. 5 T., Augustus 46 J. 4 M. 1 T. ist offenbar verdorben. Statt 46 muss Augustus 56 haben. Der kritische Werth der beiden Listen besteht nur darin, dass sie die Abhängigkeit des Klemens von mehreren Vorgängern darthun. Sogar für die Kaiserzeit stellt er uns 2 Möglichkeiten zur Wahl: so oder auch so.

Die Liste der Perser sieht wunderlich aus, und legt den Gedanken nahe, dass nicht bloss die Textüberlieferung sie übel misshandelt hat, sondern dass schon Klemens hier ausgleichende Künste versucht hat.

Cyrus	30
Cambyses	19
Darius	46
Xerxes	26
Artaxerxes	41
Darius	8
Artaxerxes	42

Nun folgt Ὦχος ιη΄ Ἄρσης γ΄. Darin steckt eine Verderbniss: ob gemeint ist Ochus 8 Arses 3, ist fraglich. Da die Summe 235

sein soll, würden wir sie mit der Lesung *Ὦχος κ΄ Ἄρσης γ΄* erreichen, und die Emendation wäre nicht besonders kühn, denn *κ΄* kann zunächst in *καί* missdeutet und hernach in *ἤ* korrigirt worden sein. Allein Kambyses 19 ist ebenfalls ein fragwürdiger Posten.

Dass wir für Cyrus und Kambyses zusammen 49 Jahre erhalten, hat schon Fraidl an die 7 Wochen erinnert, die mit dem Tempelbau abgelaufen sind. Noch merkwürdiger ist aber, dass der letzte Darius vollständig fehlt. *καθελὼν δὲ τὸν Ἀρεῖον τοῦτον,* fährt Klemens fort, und doch hat er ihn noch gar nicht genannt! *Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν μετὰ τὰ προκείμενα ἔτη βασιλεύειν ἄρχεται· ὁμοίως οὖν καὶ τῶν Μακεδόνων βασιλέων οἱ χρόνοι οὕτω κατάγονται·*

Alexander	18 (!)	
Ptol. Lagi	40	
Philadelphus	27	
Euergetes	25	
Philopator	17	
Epiphanes	24	
Philometor	35	
Physkon	29	
Lathuros	36	
Dionysos	29	
Kleopatra	22	
Kappadoker		18 Tage
	302	

Die Summe soll sein 312. Wir hätten sie leicht, wenn Philadelphus 37 erhält. Allein die 18 Jahre des Alexander sehen wie ein verderbtes 8 aus. Mit dem Text des Klemens lässt sich hier nicht weiterkommen. Dass der letzte Darius bei Klemens ohne Ziffer ist, hat ein Mysterium in sich; weiter ist es Thatsache, dass für den Ansatz: 410. Jahr seit dem Ende des Exils = 70 p. Chr., der Anfang der Rechnung genau 18 Jahre vor den Tod Alexanders fällt. Da unser Chronograph bei den Kaisern sorgfältig gerechnet hat, wird er auch den Ausgangspunkt der Rechnung genau bestimmt haben. Derselbe war aber für Klemens ebensowenig annehmbar als ihr Schluss.

3.

Tertullians Berechnung der Jahrwochen.

So kräftig sich Tertullian nach der Parusie sehnt, dennoch ist seine Auffassung der Zahl Daniels eine gänzlich veränderte. Sie reicht nicht mehr in die Zukunft, weissagt nicht das Jahr der Parusie und dient nicht mehr dem „bald" der Hoffnung zum kräftigen Erreger, sondern sie ist mit der Zerstörung Jerusalems zu ihrem Schluss gelangt. Dies ist um so bedeutsamer, weil Tertullian denselben Rechner benützt, den Klemens citirt. Die Rechnung steht adv. jud. 8.

Darius		19
Artaxerxes		41 (40)
Ochus qui et Cyrus		24
Argus		1
alius Darius qui et Melas nominatus est		21 (22)
		106
Alexander (nach Hieron.)	11 (10, 12)	
Soter	35	
Philadelphus	38	
Euergetes	25	
Philopator	17	
Epiphanes	23	
Euergetes	29	
Soter	38	
Ptolemäus	37 (38)	
Kleopatra	22 (20) 6 M. (5 M.)[1]	

Die Schwankung in den Einzelposten können wir bei Seite lassen. Die Summe ist durch das Schema der Rechnung gesichert:

	277 J. 6 M.
Perser und Griechen zusammen	383 J. 6 M.
Kleopatra und Augustus	13 J.
Augustus bis zur Geburt Christi[2]	41 J.
	437 J. 6 M.

d. h. 62 und $^1/_2$ Woche, nach Daniel.

1) Menses V ist sicher falsch. Tertullian hat die in 2 Hälften zerlegte Woche auf die beiden Perioden vertheilt, und nur desshalb bekommt Kleopatra Monate; er hat ihr die genaue Ziffer gegeben.

2) Was Oehler druckt, hat weder spraclich noch sachlich Sinn: videamus autem, quoniam quadragesimo et primo anno imperii Augusti.

Augustus seit Christi Geburt	15		
Tiberius, in dessen 15. Jahre der Herr litt, 30 Jahre alt	20	7	28
Caligula	3	8	13
Nero	11	9	13
Galba		7	6
Otho			3
Vitellius		8	27
	52	6	

d. h. 7 Wochen und $^1/_2$ Woche. Mit Vespasian, der Jerusalem zerstört, schliesst die Rechnung.

Sie ist kein Meisterstück. Die Streichung des Klaudius ist eine starke Leistung, die Konfusion bei Augustus unschön, nicht weniger auch die 6 Monate, die Kleopatra der halben Woche wegen erhält. Allein im kritischen Verhör sind unkluge Zeugen oft von besondrer Wichtigkeit. Folgendes kommt in Betracht:

1) Tertullian sucht einen Darius, mit dem er den Darius Daniels gleichsetzen kann. Da die Rechnung mit Vespasian schliesst, kann er weder den ersten noch den dritten Darius brauchen; er nimmt somit den mittlern. Dennoch hören wir: Ochus, qui et Cyrus; Darius qui et Melas nominatus est. Darius Melas! Einerlei ob vermittelt, oder direkt: Tertullian hat einen Griechen vor sich. Melas ist verlesenes *ΜΗΔΟΣ*. In der Quelle ist der letzte Darius der Meder genannt gewesen, also der Darius Daniels. Folglich haben die Jahrwochen der Quelle nicht bei der Zerstörung Jerusalems aufgehört, waren also auf die Parusie bezogen und haben dieselbe also circa 150 p. Chr. angesetzt. Wir kommen hier nochmals zum selben Schluss, wie ihn die Fragmente des Klemens verlangen, und

---

quo post mortem Cleopatrae XX et VIII annos imperavit, nascitur Christus. Et supervixit idem Augustus ex quo nascitur Christus annis XV et erunt reliqua tempora annorum in diem nativitatis Christi in annum XL primum, qui post mortem Cleopatrae. Der älteste Textzeuge ist Hieronymus, der die XX et VIII Jahre nicht gelesen hat, sondern giebt: qui post mortem Cleopatrae imperavit. Hier wird nur statt qui quo als die bessere Lesung einzusetzen sein. Auch mit videamus ist die schlechtere Variante in den Text gesetzt statt videmus.

Tertullian bestätigt, dass das 10. Jahr Antonins zur Auslegung Daniels gehört.

2) Der Chronograph hat bis 70 p. Chr. 410 Jahre gerechnet, bis zum Antritt des Augustus 310. Die Weissagung geschieht im ersten Jahre des Meders Darius. Bei Tertullian erhalten wir:

Darius Melas	21	(22)
bis zum Jahre 30	290	
	311.	(312)

Hiernach sind es bis zum Jahr 70 genau 410 Jahre seit dem ersten des Darius Medus, event. dieses nicht eingezählt.

Nunmehr wissen wir, warum bei Klemens der letzte Darius in der Perserliste fehlt. Sein Gewährsmann gab ihn als den Kopf der Ptolemäerliste, und hat ihn mit 21 Jahren derselben vorgesetzt. Klemens hat dieser Summe nicht getraut. Ob er selber mit 18 Jahren Alexanders die Summe bis auf Alexanders Anfang auf 312 gebracht und damit der Rechnung des Chronographen gleichgemacht hat, können wir füglich offen lassen.

3) Die Angaben der Quelle über Augustus haben Tertullian völlig verwirrt. Augustus soll nur 56 Jahre haben und dennoch stellt er 13 + 41 + 15 = 69 Jahre ein. Die Berechnung der Quelle für die Geburt Christi ist aber offenkundig mit derjenigen des Klemens identisch. Die 30 Jahre Christi werden zu je 15 auf Augustus und Tiberius vertheilt, und das 15. Jahr des Tiberius als das Todesjahr Jesu gefasst[1]). So bestätigt Tertullian, dass die Berechnung des Jahres Christi zur Jahrwochenrechnung gehört, zumal da c. Marc. 1. 15 steht: dominus anno XII Tiberii Caesaris revelatus est. Tertullian hat die Voraussetzung der ganzen Rechnung, das einjährige Lehramt Jesu, nicht mehr getheilt, und hat dennoch das Datum: 15. Jahr = Todesjahr festgehalten und die 3 Jahre vor dasselbe gestellt. Dass dies neben den Sätzen des Chronographen eine sekundäre und gemischte Vorstellung ist, heisse ich selbstverständlich.

4) Wie Tertullian Dan. 9, 24 citirt, lässt er nur den Vulgär-

1) Ganz abrupt erscheint am Schluss das Konsulardatum für das Todesjahr Jesu: die beiden Gemini. Das ist dieselbe Rechnung wie die des Chronographen. Woher Tertullian diesen Satz bezogen hat, weiss ich nicht, falls er wirklich Tertullian angehört.

text erkennen, ohne dass die Doppelübersetzung bei ihm sichtbar wird. Für *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων* sagt er: in sancto execratio vastationis. Als er aber die Stelle erklärend nochmals wiederholt, sagt er: dicit enim sic, et civitatem et sanctum exterminari cum duce venturo et concidentur sicut in cataclysmo et destruet pinnaculum usque ad interitum. Hier erscheint plötzlich das pinnaculum = *πτερύγιον*. Da Tertullian kein Bewusstsein darum hat, wie sich *ἱερόν* und *πτερύγιον* durch כנף einigen, zeigt die Stelle, dass er eine Vorlage hat, von welcher Dan. 9, 27^{b} auch nach Theodotion gelesen wurde, trotzdem er selbst dessen Satz nicht in sein Citat aufgenommen hat. Auch hier wird, was Tertullian giebt, durch Klemens durchsichtig, da dieser „auf das Heiligthum der Greuel" und „Flügel der Verwüstung" neben einander giebt.

Tertullian hat uns nicht nur die Methode, sondern auch das Motiv der Rechnung näher gebracht. Wenn ein kirchlicher Mann verkündigt: in 3 Jahren kommt der Herr, so setzt diess eine eigenthümlich geartete Zuversicht voraus, die durch die „Zeichen der Zeit" nicht vollständig begreiflich wird, so wenig dieselben bedeutungslos sind. Wir müssen allerdings im Auge behalten, dass die fürchterlichen Dinge in Palästina noch in nächster Nähe stehn, da die Judenverfolgung sich in die ersten Jahre Antonins fortgesetzt hat, und dass Jerusalems Verwandlung in eine griechische Stadt noch ein junges Ereigniss war und der Zeustempel auf dem Tempelberg noch stand. Diese Dinge haben die eschatologische Hoffnung in Palästina sicher stark erregt, und haben bewirkt, dass man in der jüdischen Christenheit mit besondrer Sehnsucht nach der Offenbarung Jesu sah. Aber damit wird die Rechnung noch nicht erklärt, die gerade noch 3 Jahre bis zur Parusie behielt.

Dieselbe beruht darauf, dass ihr Ausgangspunkt nothwendig in der Perserzeit liegen musste. Man konnte sich dieselbe nach Daniel kurz denken, und zur Noth mit 2 Perserkönigen ausreichen, aber einen Cyrus und Darius musste man haben und konnte mit den Jahrwochen nicht unter Alexander hinuntergehn. Im 10. Jahr Antonins war man aber bereits bis zum letzten Ende der Perserzeit herabgedrängt, und erhielt die 490 Jahre nur noch, wenn der letzte Darius der Meder war. So gewiss die Prophetie nicht hinfallen konnte, die ja eben jetzt eine wunderbare Be-

stätigung erhalten hatte dadurch, dass der Gesalbte kam und das Opfer aufhörte und die Verwüstung über den Tempel gebracht wurde, so gewiss stand die Parusie unmittelbar bevor, weil ja die 490 Jahre endgültig abliefen. Der Gedanke, dass die Kirche die Rechnung Daniels auf etwas andres beziehen könnte, als auf die Aufrichtung des Himmelreichs, war unserm Rechner noch fremd, und darum hatte er die Zuversicht, derselben nachzuweisen, dass jetzt das Ende nahe sei.

In der Methode der Rechnung hat er jüdische Vorgänger; denn Cyrus ist schon früher in der Reihe der Perserkönige vorwärts geschoben worden. A. 11, 6, 1. 184: *τελευτήσαντος δὲ Ξέρξου τὴν βασιλείαν εἰς τὸν υἱὸν Κῦρον, ὃν Ἀρταξέρξην Ἕλληνες καλοῦσιν, συνέβη μεταβῆναι.* Somit heissen den Sohn des Xerxes nur die Griechen Artaxerxes, die Juden d. h. die Bibel heisst ihn Cyrus. Gutschmids Konjektur *Ἀσύηρον* trägt zu viel Gelehrsamkeit in Jos. hinein. Die erläuternde Parallele steht bei Tertullian, der sagt: Ochus qui et Cyrus, worauf Darius Medus folgt, selbst aber seine Rechnung bei Darius II. beginnt. Wir haben hier einen Rest der Jahrwochenrechnung des ersten Jahrhunderts, der Zeit vor dem Tempelbrand, als „die Weisen" das Himmelreich als nah bevorstehend berechneten und sich täuschten, b. j. 6, 5, 3. Auf diesen Cyrus folgte Darius II. und ich kann es nicht für Zufall halten, dass wir vom Beginn seiner Regierung 423 mit den 490 Jahren ins Jahr 67 kommen, in die Zeit der hochgespannten messianischen Aufregung.[1])

Diese Rechnung war widerlegt worden. Darius II. war nicht ihr richtiger Anfang gewesen. Aber es blieb noch ein letzter Darius übrig. Mit ihm konnte man noch rechnen unter Hadrian und in den ersten Jahren Antonins.

1) Die herkömmliche Wiederholung des Jos. verhindert immer wieder, dass der religiöse Charakter des jüdischen Kriegs anerkannt würde. Auch Schürer hat in seiner Antwort nochmals die Behauptung erneuert: a. 66 u. 67 hätten Heiden vereinigt mit den Juden gegen die Römer gekämpft. Die scheinbare Nöthigung zu dieser baroken Annahme, die in der Verwechslung des peräischen Gadara mit dem Gadara der Dekapolis lag, glaube ich entfernt zu haben. Von Heiden im aufständischen Gadara sagt Jos. kein Wort.

4.

Hippolyt und Julius.

Der Chronograph hat *τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην* erläutert durch: *πληρώσας τὴν ὅρασιν καὶ τὸν προφήτην*, und Tertullian hat denselben Gedanken, da er ihm apologetisch gegen die Juden dient, mit einiger Ausführlichkeit. Hippolyt im Kommentar zur Stelle nimmt dagegen *σφραγίσαι* als Gegensatz zu *λῦσαι*. Das eigentliche Geschäft Jesu ist das Lösen und Öffnen, wie er durch mehrere Schriftstellen beweist. Das Versiegeln = Verschliessen zielt auf den Unglauben der Judenschaft: *ἔδει γὰρ τὰ πάλαι διὰ προφητῶν λελαλημένα τοῖς μὲν ἀπίστοις Φαρισαίοις, οἳ ἐδόκουν τὰ τοῦ νόμου γινώσκειν, ἐσφραγῖσθαι, τοῖς δὲ πιστεύουσιν πάντα ἠνεῳχθαι*, Bratke S. 27. Das Siegel ist hier nicht als Mittel der Bestätigung, sondern des Verschlusses gedacht. Trotzdem giebt Hippolyt auch Sätze, die mit Tertullian sich wörtlich berühren.

Hippolyt:

ἐπειδὴ γὰρ πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν αὐτὸς παρῆν, ὁ νόμος γὰρ καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἔδει τὰ ὑπ᾽ ἐκείνων λαληθέντα σφραγίζεσθαι καὶ πληροῦσθαι.

Darauf wird mit jähem Uebergang zum heterogenen Gedanken gesagt: *ἄλλως δὲ ἵνα ἐν τῇ τοῦ κυρίου παρουσίᾳ πάντα λυθέντα φωτισθῇ καὶ τὰ ἐσφραγισμένα γνωσθῆναι μὴ δυνάμενα εὐκόλως ἐπιγνωσθῇ*, Bratke 26.

Tertullian:

signata est visio et prophetia, id est statuta. Et merito evangelista: lex et prophetae usque ad Joannem baptizatorem. Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismate omnis plenitudo spiritualium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetas omnes quas adventu suo adimplevit.

Identisch ist die Erläuterung des *σφραγίσαι* durch Luk. 16, 16; aber auch das hier und dort zur Beschreibung Christi dienende *πλήρωμα*: *πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν αὐτὸς παρῆν* = omnis plenitudo spiritualium retro charismatum in Christo cesserunt ist schwerlich Zufall.

Hippolyt:	Tertullian:
αὐτὸς γὰρ ἦν ἡ τελεία σφραγὶς καὶ ἡ κλεὶς ἡ ἐκ Δαυίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει [1]).	quoniam ipse est signaculum omnium prophetarum adimplens omnia, quae retro etc.

Identisch ist der Satz *αὐτὸς γὰρ ἦν (ἐστιν) ἡ σφραγὶς (πάντων τῶν προφητῶν)*. Hippolyts „Schlüssel" fällt sofort wieder in den ihm selbst näher liegenden Gedanken, dass Christus versiegeltes öffne.

Da wir wissen, woher Tertullian seine Erklärung der Jahrwochen hat, werden hier drei kleine Fragmente des Chronographen sichtbar. Er hat Jesus „das Siegel der Propheten" genannt, und für die Erfüllung der Weissagung das Wort aus Lukas citirt und wahrscheinlich auch Jesus selbst als *πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν* bezeichnet, worin natürlich Mth. 5, 17 verwendet ist.

Nunmehr tritt auch *ἐχρίσθη τὴν σάρκα τῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ πνεύματι* im Satz des Klemens mit Hippolyts: *ἅγιος δὲ ἁγίων ... ὃς παρὼν καὶ ἐπιδεικνὺς ἑαυτὸν εἶναι τὸν κεχρισμένον ὑπο τοῦ πνεύματος καὶ εἰς τὸν κόσμον ἀπεσταλμένον*, 26. 16 in Parallele, wie auch bei Tertullian das entsprechende Glied nicht fehlt, da die plenitudo spiritualium bei der Taufe Christi in ihn tritt, als er das Wasser „heiligte" (*ἅγιος ἁγίων*).

Auch die Kongruenz in der Erörterung über das *ἀπαλεῖψαι ἀδικίας*

Hippolyt:	Tertullian:
τίνες δὲ εἰσιν οἱ τὰς ἀδικίας αὐτῶν ἐξιλασκόμενοι εἰ μὴ οἱ εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πιστεύοντες;	dimissa sunt peccata quae per fidem nominis Christi omnibus in eum credentibus remittuntur

wird nicht bloss auf Zufall beruhn, so wenig sie für sich allein etwas beweisen würde.

Bei der Berechnung der Jahrwochen kommt in Betracht:

1) Hippolyt macht mit den 49 Jahren bis zum Tempelbau, dem 1. Jahr des Darius und 20 Jahren der Babylonier die 70 Jahre des Exils voll: *ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτά, ἃ ἐστιν ἔτη τεσσεράκοντα ἐννέα· εἰκοστῷ γὰρ καὶ πρώτῳ ἔτει θεωρεῖ ταῦτα ἐν Βαβυλῶνι Δανιήλ. τῶν οὖν τεσσεράκοντα*

1) Beachte die unmittelbare Verbindung dessen, was dem Chronographen gehört, mit dem Bibelwort.

ἐννέα ἐτῶν πρὸς τῷ εἰκοστῷ ἔτει ψηφιζομένων πληροῦνται ἑβδομήκοντα ἔτη, ἅπερ εἴρηκεν ὁ μακάριος Ἱερεμίας, 25, 5.

Wenn der Chronograph vom ersten Jahr des letzten Darius aus rechnet, so hat er die 49 Jahre bis zum Tempelbau zu den 70 geschlagen und ebenfalls gerechnet:

Babylonier 20
Perser bis zum Tempelbau 50.

Hiezu ist die Rechnung Hippolyts zum mindesten eine Analogie. Aber der Chronograph muss die 49 Jahre vor den Meder gestellt haben, und dieser Schluss ist durch Tertullian bestätigt worden; denn Ochus qui et Cyrus geht dem Darius Medus voran. Das ergab eine Schwierigkeit. Der Text verlangte, dass 7 + 62 + 1 addirt werden, und im ersten Jahr des Meders, wo der Engel mit Daniel redet, war hienach der Tempel bereits gebaut. Hippolyt ist desswegen vom Ansatz des Chronographen abgewichen und lässt die 49 Jahre auf das 1. Jahr des Meders folgen, verzichtet nun aber auch auf eine ins einzelne gehende Ausrechnung.

2) Für Hippolyt giebt es bloss 4 Perserkönige: „*ἔτι τρεῖς, φησί* (Dan. 11, 2), *βασιλεῖς ἀναστήσονται ἐν τῇ Περσίδι καὶ ὁ τέταρτος πλουτήσει πλοῦτον μέγαν*“ *καὶ γεγένηται· μετὰ γὰρ Κῦρον ἀνέστη Δαρεῖος, ἔπειτα Ἀρταξέρξης. τρεῖς οὗτοι γεγένηνται βασιλεῖς· πεπλήρωται ἡ γραφή. „καὶ ὁ τέταρτος πλουτήσει πλοῦτον μέγαν.“ τίς οὗτος ἀλλ᾽ ἢ Δαρεῖος ὃς βασιλεύσας καὶ ἔνδοξος γενηθεὶς ἐπλούτησε καὶ ἐπανέστη πάσαις βασιλείαις Ἑλλήνων; τούτῳ ἀνέστη Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών, υἱὸς Φιλίππου γεγονώς, καὶ καθεῖλε τὸ τούτου βασίλειον*, 32, 11.

Damit kommt Hippolyt mit sich selbst in Widerspruch; denn wenn das 1. Jahr des Meders das 21. seit dem Tempelbrand ist, so hat Cyrus nicht vor, sondern erst nach dem Meder Platz. Auch müssen wir die pg. 4 (Bratke) genannten Ziffern: 230 Jahre für die Perser, nach einem „jemand“ sogar 245 Jahre, völlig vergessen. Es lässt sich aber nicht mehr rekonstruiren, wie die Liste beim Chronographen stand, falls er überhaupt hier ins Detail gieng. Bei Tertullian sind nur 3 Perserkönige erkennbar: Cyrus-Ochus, Arses, Darius, und die Ziffern fügen sich nicht in das Schema der 49 Jahre. Dagegen steht Hippolyts letzter Darius, der den Gipfel der persischen Macht bezeichnet: *ἐπανέστη πάσαις*

βασιλείαις Ἑλλήνων, dem Meder jedenfalls näher als dem Kodomannus.

3) Trotz der langen Ziffern: Perser 230, Griechen bis zum Anfang des Augustus 300, sagt Hippolyt: die 62 Wochen enden mit der Gegenwart Jesu. Er fasst diese aber im Unterschied vom Chronographen als deren Ende. Die Rechnung hat für ihn keine eschatologische Bedeutung mehr. Die Nähe der Parusie giebt er mit Bewusstsein auf. Er weist warnend auf die schwärmerischen Ergebnisse der Erwartung hin und stellt nach der 6000jährigen Weltwoche fest, dass zwischen Christi Geburt und der Parusie 500 Jahre liegen. Dennoch

4) weissagt die letzte Woche das Ende. Sie beginnt mit der Erscheinung Elias und Henochs und hat in ihrer Mitte die Herrschaft des Greuels der Verwüstung, d. h. des Antichrists. Auch das ist eine gemischte Vorstellung. Die eschatologische Deutung des Ganzen wirkt, auch nachdem die Ziffer nicht mehr eschatologisch verstanden ist, noch nach, und reisst die letzte Woche vom übrigen ab und stellt sie in die Zukunft hinaus.

Fraidl pg. 74 hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Beginn der letzten Woche mit Elias Wiederkunft, was auch Apollinaris giebt, an das *δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία* denken wird. Allein schon bei Hippolyt steht der Satz ohne seine exegetische Basis als fertiges Dogma. Bei Klemens hören wir gar nicht, wie die „Stärkung des Bundes" sich vollzieht. Welcher Exeget hat zuerst das *δυναμῶσαι διαθήκην* als Elias Werk beschrieben? Es setzt sich hier ein jüdisches Element mit auffallender Kraft im Zukunftsbild der Väter fort. Doch ist der Ansatz: zu Anfang der Woche Elia, in der Mitte der Antichrist, am Ende der Christus, bei unserm Chronographen nicht denkbar, da er schon mitten in der letzten Woche steht.

Julius ist mit Hippolyt im wesentlichen eins:

1) Luk. 16, 16 dient auch ihm zur Erläuterung des *σφραγίσαι ὅρασιν*: *ὁράσεις τε καὶ προφητεῖαι μέχρις Ἰωάννου, χρίεται δὲ ἅγιος ἁγίων*, Eus. dem. 8, 2.

2) Die 490 Jahre laufen nicht vom Beginn des Exils, sondern von der Vollendung der Stadt an. Da aber Julius eine vollständige Perserliste hat und eine genaue Rechnung erstrebt, zieht er das 20. Jahr des Artaxerxes aus Nehemia heran.

3) Die 490 Jahre enden im 15. Jahr des Tiberius. Julius

hat mit der Jahrwochenrechnung auch den Ansatz des Chronographen für die Wirksamkeit Jesu aufgenommen. Bei Hieronymus zu Daniel 9 steht direkt: usque ad annum quintum decimum Tiberii Caesaris quando passus est Christus. Bei Euseb steht das 16. Jahr des Tiberius, was auf der Erwägung beruht, dass der Tod Jesu über sein Lehrjahr hinausreiche. Wir brauchen uns hier nicht mit den spitzigen Schwierigkeiten abzumühen, welche die Wiederherstellung der Einzelheiten der Rechnung des Julius drücken[1]); für uns genügt die Thatsache, dass das 15. (16.) Jahr des Tiberius als Todesjahr Christi nicht nur durch Tertullian, sondern auch durch Julius als Bestandtheil der Jahrwochenrechnung überliefert ist.

4) Dennoch hat Julius die letzte Woche eschatologisch gedeutet. Denn Hieronymus hat aus Apollinaris erhalten, dass er seine Beziehung der Jahrwochen auf die Zeit zwischen Christi Geburt und der Parusie desswegen aufgestellt habe, quia Africanus ultimam hebdomadem in fine mundi esse testetur, nec posse fieri, ut junctae dividantur aetates. Es ist nicht richtig, wenn Fraidl diess als eine andere Berechnung der Jahrwochen neben die frühere stellt. Die Sache wird sich genau so wie bei Hippolyt verhalten. Die Rechnung geht nur auf Christi Tod; aber das Ende der Weissagung wird von der Rechnung vollständig abgelöst in die Zukunft hinausgestellt.

Dass Julius aus Hippolyt, Hippolyt aus Julius schöpfe, scheint mir ausgeschlossen. Wir bedürfen einen ältern Exegeten, der ihre Uebereinstimmung erklärt und zugleich auch Tertullian mit umfasst. Ich glaube dieses Problem als gelöst bezeichnen zu dürfen. Julius und Hippolyt haben sich gleichmässig durch den Chronographen sagen lassen, dass Daniel mit dem gesalbten Allerheiligsten Jesus weissage. Damit war beiden das Mittel gegeben, durch welches die unhaltbar gewordne Rechnung sich umbilden liess: die Ziffer weissagte nicht Jesu zweite, sondern die erste Ankunft. Hippolyt bleibt darin näher beim Chrono-

1) Es handelt sich bekanntlich immer um eine Differenz von 2 Jahren in den Berichten. Gelzers Lösungsversuch: egyptische Jahre und julianische Jahre, lässt mir viele Zweifel. Hängt die Konfusion etwa an den 2 Jahren Sems? Gelzer hat sie mit dem Syncell gestrichen; vielleicht hat sie Julius gehabt. Ihr Wegfall müsste Korrekturen durch das ganze System hindurch zur Folge gehabt haben.

graphen, dass ihm die Erscheinung Jesu als das für die 62 Wochen bedeutsame gilt, während Julius die ganze Summe für sie braucht. Dieser bleibt andrerseits darin beim Chronographen, dass er den Bau der Stadt und des Tempels vor die Summe setzt, während Hippolyt sie in dieselbe eingerechnet hat.

5.

Eusebs Juda.

Trotz alledem soll die Beziehung der Jahrwochen auf die Parusie nach der traditionellen Meinung noch bis ins dritte Jahrhundert fortgesetzt worden sein. Denn Euseb sagt h. e. 6, 7: *ἐν τούτῳ καὶ Ἰούδας συγγραφέων ἕτερος εἰς τὰς παρὰ τῷ Δανιὴλ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδας ἐγγράφως διαλεχθεὶς ἐπὶ τὸ δέκατον τῆς Σεβήρου βασιλείας ἵστησι τὴν χρονογραφίαν, ὃς καὶ τὴν θρυλουμένην τοῦ ἀντιχρίστου παρουσίαν ἤδη τότε πλησιάζειν ᾤετο· οὕτω σφοδρῶς ἵ τοῦ τότε καθ' ἡμῶν διωγμοῦ κίνησις τὰς τῶν πολλῶν ἀνατεταράχει διανοίας.*

Zu einem verständlichen Text eine Konjektur zu machen, wäre ein thörichtes Geschäft. Was aber hier berichtet ist, ist nicht verständlich. Schürer hat meine lebhafte Phantasie gerühmt; aber trotz aller Lebhaftigkeit derselben vermag ich mir nicht vorzustellen, wie Juda a. 202 mit der Zahl 490 die Nähe der Parusie bewies. Wie weit man im 10. Jahr des Severus vom Anfang des Augustus entfernt war, wusste man in der Kirche. Es blieben dem Rechner noch circa 250 Jahre; d. h. er kam mit den Jahrwochen nicht mehr zum grossen Alexander hinauf. Da aber kein Erklärer Daniels die Perser streichen konnte, müsste er die Griechen unsinnig verkürzt haben. Und doch war es für einen Chronographen keine entlegne Wissenschaft, dass zwischen Alexander und Augustus 300 Jahre stehn. Zumal wenn er auf seinen Satz eine so gewichtige These baut, wie den Mahnruf an die Kirche: der Herr ist nah!

Es ist viel thörichtes über die Jahrwochen in der alten Zeit gesagt worden; und doch macht schon das bisherige deutlich, dass diejenigen, welche wirklich rechneten, ernsthaft gerechnet haben und die gegebnen Zahlen benützten. Der Chronograph bringt seinen Alexander annähernd richtig auf 320 und Julius hat sich mit seinen „Mondjahren“ redlich mit ernsthaften Zahlen

abgemüht. Wo unbesonnenes gesagt wird, wird auch nicht selbständig gerechnet. Tertullian hat bloss an der ihm vorliegenden Rechnung gewaltsam herumkorrigirt, und Hippolyt hat, auf seinen Vorgänger gestützt und ohne selbst zu rechnen, leichthin gesagt: 434 Jahre sind es, bis Christus kam. Hier soll aber einer den Text Daniels auslegen und durch eine Rechnung den Beweis für seine These geben, und dennoch ins dritte Jahrhundert hinunter gelangen.

Auch Euseb hat sich über die ihm vorliegende Notiz verwundert und die Sache durch die Verfolgung unter Severus entschuldigt. Dieser Grund erklärt nichts und beweist nur, dass Euseb das Buch nicht kennt. Keiner von den andern, die mit Juda die Noth unter Septimius mit erlebt haben, hat desswegen die Jahrwochenrechnung erneuert, nicht einmal Tertullian, noch weniger Klemens oder Origenes oder Hippolyt oder Julius. Wie man nach Hadrian in der Synagoge die Jahrwochen verstand, zeigt die Tosefta: 420 Jahre stand der nachexilische Tempel, natürlich mit 70 die Ziffer Daniels, Zuckerm. pg. 499, 2 [1]). Und doch war wahrhaftig für die Rabbinen der Tempelbrand nicht das Ziel der Weissagung.

Wer erwiedert: Euseb sage nicht, Juda habe aus den 490 Jahren die Nähe des Antichrists erwiesen, sondern setze lediglich die beiden Thatsachen neben einander: Juda habe von den 490 Jahren gehandelt und den Antichrist in seine Zeit versetzt, schafft wieder eine Unverständlichkeit. Hat Juda auf die eschatologische Fassung der Jahrwochen verzichtet und nachgewiesen, dass sie schon längst zu Ende sind, so stellen sich die beiden Zwecke seines Buchs quer gegen einander und heben sich gegenseitig auf. Mit der Beziehung der Jahrwochen auf Jesu Leben machen sich Julius und Hippolyt Raum zu dem Satz, dass die Welt noch einige Jahrhunderte stehe. Auch wenn man die eschatologische Fassung der letzten Woche beibehielt, so liess sie sich doch nicht mehr zu einer Weissagung über die Nähe der Parusie verwenden. Denn nachdem die letzte Woche von den übrigen getrennt war, konnte man über das Mass dieser Distanz aus

1) Ebenso der Seder Olam. Vgl. auch den Rabbinen des Hieronymus zu Daniel 9 : 62 Jahrwochen bis zum jüdischen Krieg, 49 bis Hadrian, und zweimal $3\frac{1}{2}$ Jahre für die beiden Kriege. Die $3\frac{1}{2}$ Jahre stehn auch im Talmud für den Krieg Hadrians = $\frac{1}{2}$ Woche Daniels.

490 nichts mehr ableiten. Soll Juda zuerst bewiesen haben, dass die Jahrwochen nichts über das Weltende offenbaren, und hernach es dennoch geweissagt haben? Wer es weissagt, der hat nur einen Zweck, den, seine Weissagung glaubhaft zu machen und mit dem Zeugniss der Schrift zu bewähren, und da Juda dieselbe mit der Erörterung der Zahl 490 verband, so hat er seinen Satz nicht trotz derselben, sondern wegen derselben aufgestellt.

Wollen wir „Zeichen der Zeit" suchen, die seinen Gedanken erläutern, so böte der Judenkrieg in Palästina unter Severus vielleicht eine kräftigere Erklärung für seine Weissagung als die Christenprocesse, auf welche sich Euseb beruft. Das von Euseb genannte Datum fällt nahe zusammen mit der Gründung von Diospolis, Eleutheropolis und Nikopolis, und wenn die Juden zu den Waffen griffen und die blutigen Scenen in Palästina sich erneuerten, gähren regelmässig auch die messianischen Erwartungen. Allein mit alledem gewinnen wir noch keinen Einblick in das mysteriöse 490, wie es bei Juda stand.

Ist es denn wirklich eine „unmögliche" Konjektur, die uns hier hilft? Euseb las bei Julius: *Ἀντωνίνου* und deutete das auf Severus; alles andere bleibt sammt dem zehnten Jahr.

„Warum sollte nicht ein Chronist", hat Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur 756, erwiedert, „im 10. Jahr des Antoninus und ein andrer im 10. Jahr des Septimius die Jahrwochen Daniels ausgelegt haben? natürlich beide in der Ueberzeugung, dass man bereits am Ende der Zeit stehe." Allein damit scheint mir die Besonderheit des Problems etwas verwischt. Kommentare zu Daniel, wie sie in der Kirche seit Hippolyt geschrieben worden sind, mögen in jedem Jahr in ungezählter Menge denkbar sein; aber die beiden Rechner des 10. Jahrs haben beide geweissagt, und diess sehr präcis. Kam es in der alten Kirche so häufig vor, dass man die Parusie des Herrn chronologisch fixirte? Ich weiss keinen dritten Fall; denn Montan gehört nicht hierher, da er nicht mehr in der Kirche steht und sich nicht auf Exegese, sondern auf Inspiration und eignes Prophetenthum berief. Unsre beiden Rechner sind in kirchlichem Ansehen geblieben, und nun ist es doch eine seltsame Sache, dass das Schlussjahr beider nicht in der Jahrzahl, sondern nur im Kaisernamen differirt, und dass mit dem einen Kaisernamen die

Rechnung vollständig durchsichtig, mit dem andern zum absoluten Geheimniss wird.

Die Korrektur von *Σεβήρου* ist um so mehr erlaubt, weil der Schlusssatz Eusebs zeigt, dass er sich über die Sache seine Konjekturen macht. Ihm war es glaublicher, dass jemand in einer schweren Kampfeszeit etwas so thörichtes behauptet habe, als in einer stillen Periode wie diejenige Antonins. Er übt an Juda Kritik; meine Antikritik gegen dieselbe steht auf dem Faktum, dass einer in der Friedenszeit des Pius genau das that, was Euseb durch die Nothzeit unter Severus erklären zu müssen glaubt.

Euseb redet vom Antichrist, während die Sätze des Klemens nichts über denselben geben. Aber kein Erklärer Daniels, dem dessen Zahl noch in die Zukunft zielte, kam um das „kleine Horn" herum. Da die Parusie für ihn noch 3 Jahre ausstand, muss es für ihn buchstäblich wahr gewesen sein: *τὴν τοῦ ἀντιχρίστου παρουσίαν ἤδη τότε πλησιάζειν ᾤετο.* Es sieht auf den ersten Blick auffallend aus, dass gerade die Weissagung des Antichrists als für das Buch charakteristisch hervorgehoben wird. Warum wird nicht vielmehr von ihm berichtet, dass er den Christus weissagte? Die Rechnung des Chronographen macht diess deutlich. Er stand vor der letzten halben Woche; so muss in der That der Zweck seines Buchs gewesen sein, der Kirche zu sagen, dass jetzt unmittelbar der Antichrist erscheine und die grosse Versuchung komme.

Auch der jüdische Name fällt ins Gewicht. Denn die 50 Jahre zwischen Antoninus und Severus haben für die Betheiligung der jüdischen Leute an der Kirche und ihrer Litteratur viel bedeutet. Wo treten um 200 noch Juden als Schriftsteller in der Kirche auf? Während jüdische Männer im 10. Jahre Antonins noch angesehne Glieder der Kirche waren. Der Ausleger Daniels aus Antonins 10. Jahr theilt sein Judenchristenthum mit Hegesipp, vermuthlich auch mit Papias; mit wem theilt es derjenige im 10. Jahre Severs?

6.

Der Bischof Juda.

Epiphanius haer. 2, 66, 20 giebt die Bischofsliste Jerusalems in folgender Gestalt:

	Euseb h. e. 4, 5. 3. 12, 1.
Ἰάκωβος ὁ ξύλῳ πληγεὶς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐμαρτύρησε μέχρι Νέρωνος.	Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφός.
Συμεὼν ἐπὶ Τραιανοῦ ἐσταυρώθη.	Συμεών.
Ἰούδας.	Ἰοῦστος.
Ζαχαρίας.	Ζακχαῖος.
Τωβίας.	Τωβίας.
Βενιαμίν.	Βενιαμίν.
Ἰωάννης ἕως δεκαεννέα ἔτους Τραιανοῦ.	Ἰωάννης.
Ματθίας.	Ματθίας.
Φίλιππος.	Φίλιππος.
Σενεκᾶς.	Σενεκᾶς.
Ἰοῦστος ἕως Ἁδριανοῦ.	Ἰοῦστος.
Λευίς.	Λευίς.
Οὐαφρίς.	Ἐφρῆς.
Ἰωσίς.	Ἰωσήφ.
Ἰούδας μέχρις ἑνδεκάτου Ἀντωνίνου· οὗτοι δὲ ἀπὸ περιτομῆς ἐπεσκόπευσαν τῆς Ἱερουσαλήμ, ἐξ ἐθνῶν δὲ οὗτοι.	Ἰούδας μέχρι τῆς κατὰ Ἁδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας.
Μάρκος.	Μάρκος.
Κασσιανός.	Κασσιανός.
Πούπλιος.	Πούπλιος.
Μάξιμος.	Μάξιμος.
Ἰουλιανὸς, οὗτοι πάντες μέχρι δεκάτου ἔτους Ἀντωνίνου εὐσεβοῦς [1]).	Ἰουλιανός.

Die Liste ist mit derjenigen Eusebs identisch, ist aber von Epiphanius nicht Euseb entnommen, weder der Kirchengeschichte, noch dem Chronikon, und ist bei Epiphanius auf Antonins 10. Jahr datirt, und diess in ihren beiden Reihen, der judenchristlichen und der heidenchristlichen. Alle Klagen über

1) Von nun an folgt je beim dritten Namen ein Datum: 8. des Verus, 20. des Verus, Commodus; von nun an treten die Kaisernamen regelmässig an.

die Konfusion bei Epiphanius, der schon Judas bis zum 11. Jahr Antonins reichen lasse und dann nochmals beim 5. heidenchristlichen Bischof beim 10. Jahr Antonins anlange, sind lediglich Missverständniss. Es gab nach unsrer Liste in Jerusalem zuerst nur beschnittene Bischöfe, dann neben den Bischöfen der Beschnittenen auch Bischöfe der griechischen Christen. Warum beide Reihen bis zum 10. Jahre Antonins herabgeführt sind, wird durch das bei Klemens erhaltene Fragment vollständig erläutert: hier schloss der Chronograph.

Aber auch der Inhalt der Liste sichert ihr ein hohes Alter, da, wie schon Gutschmid richtig hervorhob, der Chronograph seine Episkopen nicht in eine fortlaufende Reihe stellt, sondern mehrere gleichzeitige Episkopen aufführt. Nachdem wir schon mit Symeon zu Trajan hinabgelangt sind, stehen wir mit dem fünften folgenden Namen wieder bei Trajans 19. Jahr, und erhalten von Hadrian, wo doch wohl an die Katastrophe Jerusalems gedacht ist, bis zum 10. Jahr Antonins weitere 4 Namen. Dass vollends die heidenchristlichen und die judenchristlichen Episkopen neben einander gesetzt sind, sagt die Liste selbst. Seit aber der monarchische Episkopat kraft göttlichen Rechts als wesentlicher Bestandtheil der kirchlichen Verfassung galt, war es unvermeidlich, dass die Bischofslisten von den Aposteln her nach monarchischer Succession redigirt worden sind. Euseb kann sich nicht einmal mehr judenchristliche und heidenchristliche Episkopen gleichzeitig denken, und lässt darum Juda nur bis zur Gründung von Aelia reichen und macht Markus zu dessen Nachfolger. Das steht auf derselben Stufe wie sein naives *κομιδῇ βραχύβιοι*, 4, 5, 1. Wer irgendwie zusammen fungirende Episkopen nennt, reicht in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zurück [1]).

Diese Liste ist judenchristlich, nicht nur desswegen, weil sie über Jerusalem sachkundig berichtet, sondern noch mehr

1) Wie sich diese Kooperation vollzogen hat, steht dahin. Nicht einmal für die Frage, ob die nach Hadrian stehenden judenchristlichen Bischöfe noch in Aelia selbst zu denken sind, liegt mir eine Instanz vor, die ein Urtheil ermöglichte. Es hängt von der Frage ab, wie Hadrian und seine Beamten den Unterschied zwischen den Juden und Judenchristen beurtheilten. Nur das darf als gewiss bezeichnet werden, dass die Judenchristen sich nicht am Krieg betheiligt hatten.

desswegen, weil ihr die heidenchristlichen Bischöfe von Jerusalem keineswegs ohne weiteres die Erben und Nachfolger der judenchristlichen Reihe sind. Diese setzt sich vielmehr neben jenen fort.

Auch die beiden andern Daten verdienen Beachtung: Johannes bis zum 19. Jahr Trajans, Justus bis Hadrian. Das 19. Jahr Trajans führt uns zum Ende seiner Regierung, d. h. zum grossen Judenkrieg. Durch Sota 9, 14 ist der „Krieg des Quietus" historisch völlig gesichert, und zwar für Palästina [1]). Wer in der Succession: Vespasian. Quietus, Hadrian, das mittlere Glied auf das Unglück der babylonischen Diaspora bezieht, erklärt nicht vom Standpunkt der Rabbinen aus. Die Mischna hat das, was jüdische Gemeinden draussen betrifft, mag das Unglück auch schrecklich sein, nicht mit dem koordinirt, was dem Tempel und der heiligen Stadt angethan wird. An die Vernichtung der Alexandrinischen Judenschaft, die ein furchtbares Ereigniss war, haben sich in den Talmuden bestimmte Erinnerungen erhalten, aber das ergiebt nicht einen Krieg, der mit den Tempelzerstörungen des Titus und Hadrian verglichen würde. Haben aber unter Trajan kriegerische Wirren in Palästina stattgefunden, von denen Jerusalem nothwendig mitbetroffen wurde, so hat die Erwähnung des 19. Jahrs Trajans denselben sachkundigen Sinn wie diejenige Hadrians. Die Kriege unterbrachen regelmässig den Bestand der Gemeinde Jerusalems und nöthigten die Christenheit und ihre Episkopen zur Flucht.

Auch zur Bischofsliste giebt Klemens eine Parallele, leider nur mit dem durch Euseb erhaltnen Fragment aus den Hypotyposen h. e. 2, 1, 3: *Κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίστησι· Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι.* Wer sagt das?

1) Schürer hat gegen die Benutzung der rabbinischen Aussagen für die Geschichte des zweiten Jahrhunderts bündig erwiedert: „spät rabbinische Legenden". Der kritische Standpunkt, den er einnimmt, ist nicht haltbar. Er zieht sich auf die Mischna zurück, und wirft alles übrige weg. Aber in den Kommentaren zur Mischna und auch in den exegetischen Sammlungen steht mancher Satz, der älter als die Redaktion der Mischna ist. Die Unterscheidung zwischen Legende und Geschichte dürfte auch auf diesem Gebiete keineswegs unmöglich sein.

Wäre der Satz des Klemens in die indirekte Rede umgesetzt, so würde diess anzeigen, dass Euseb das Citat nicht selbst aus den Hypotyposen nimmt. Citirt er Klemens direkt, dann hat sich Klemens auf einen ältern berufen, der die Wahl des Jakobus durch die drei Hauptapostel berichtet hat. Da Klemens unsern Chronographen gelesen hat und da derselbe den Episkopat des Jakobus giebt, fände sich zu diesem φησί ohne Zwang ein Subjekt.

Da die Liste Epiphanius und Euseb mit ihrer Fortsetzung vorlag, gieng sie durch einen spätern Chronographen durch. Euseb hebt es als etwas besonderes heraus, dass er für dieselben keine Zahlen finde. Andre Bischofslisten waren ihm mit Zahlen überliefert, diese nicht. Der ältere Chronograph, auf dem Euseb in allen diesen Dingen steht, ist Julius, und da sich ohnehin schon ergeben hat, dass Julius seinerseits auf unserm Chronographen steht, so ergiebt sich auch nach dieser Seite keine Schwierigkeit.

Während die Liste der heidenchristlichen Bischöfe beim 10. Jahre Antonins endet, wie die Chronographie, reicht der Bischof Juda bis zum 11. Jahr. Warum? Ich erkläre diess so: der Erklärer Daniels aus Antonins 10. Jahr ist Juda, und Julius hat sich mit verständiger Ueberlegung gesagt: ein Mann, der das 10. Jahr noch in seine Chronologie einbefasst, hat nothwendig das elfte noch erlebt, während er für den heidenchristlichen Bischof keine Angabe hatte, die über das 10. Jahr hinausführte. Er war bei Juda noch genannt, aber sein Bericht schloss mit dem 10. Jahr. Das ist die nüchterne, ehrliche Weise des Julius, der nicht mehr sagt, als er weiss.

Drei Dinge sind uns überliefert:

1) Dass eine weissagende Erklärung Daniels ihr Schlussjahr im 10. Antonins besass.

2) Dass ein Juda eine weissagende Erklärung Daniels schrieb mit dem Schlusspunkt: 10. Jahr (Severs?).

3) Dass das 11. Jahr Antonins das letzte für den Bischof Juda überlieferte war.

Ich sagte in der Topographie: „vielleicht ein Zufall"; Harnack antwortete: „sehr wahrscheinlich ein Zufall"; ich glaube nicht, dass die Sache damit erledigt ist.

Wir stehn erst in der Mitte des Jahrhunderts, wo der Antheil der Laien an der Litteratur der Kirche noch ein geringer ist. Die apologetische Litteratur war ihnen allerdings offen,

weil dieselbe litterarisches und philosophisches Wissen erforderte. Wer das besass, mochte dieser missionirenden Aufgabe sich widmen. Unser Buch gehört aber nicht zur apologetischen oder gelehrten Gattung, sondern zur Verwaltung des „Worts" im intensivsten Sinne. Dazu bedurfte es in der alten Kirche einer Vollmacht, und nicht bloss litterarischer Betriebsamkeit. Wer hat sich für berufen erachtet, der Kirche das Geheimniss Daniels auszulegen, und sie daran zu erinnern, dass die von ihm gesetzte Frist nun unzweifelhaft abgelaufen sei? Ein Laie? Nach aller Analogie lässt sich nur sagen: ein Bischof. Das gälte selbst noch für das 10. Jahr Severs. Bis auf bestimmtes Gegenzeugniss muss der weissagende und auslegende Juda unter dem Klerus gesucht werden. Durch Klemens wird er aber in dasselbe Jahr gestellt, wo in der That der Bischof Juda steht. Dieser Schluss hat noch mehr Gewicht, weil das Buch aus der jüdischen Christenheit hervorgegangen ist, wo das Autoritätsbewusstsein vollends entwickelt war und die „Alten" allein das Wort führten.

Das Buch besass in seinem Inhalt ein schwerwiegendes Gegenzeugniss gegen seinen Werth. Seine Weissagung wurde sofort durch den Gang der Dinge widerlegt und seine Auslegung Daniels unbrauchbar. Dennoch hat sich das Buch ein Jahrhundert lang erhalten und zählt unter seinen Lesern: Klemens, Tertullian, Hippolyt, Julius, — ich füge noch bei: Theophilus von Antiochien und Origenes. Das ist ein ansehnlicher Leserkreis! Dass es namenlos gewesen sei, ist mir nicht glaublich. Dass ihm der Anstoss an seinem Inhalt dennoch die Autorität nicht raubte, deutet darauf, dass es durch einen angesehnen Namen gehalten war. Stammt es von Juda, der noch zur Urgemeinde gehört hatte, so ist es nicht unbegreiflich, dass es noch ein Jahrhundert lang mit Ehrfurcht behandelt worden ist.

Endlich dürfen wir auch nicht vergessen, dass Julius das Buch „eines Verwandten Jesu" gelesen hat, Brief an Aristides Eus. 1, 7, 11. Weder Spitta, noch Gelzer Jul. Afr. 1, 259 haben dieser Nachricht ihr Recht gewährt: *τοῦ γὰρ σωτῆρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς, εἴτ' οὖν φανητιῶντες εἴθ' ἁπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες, παρέδοσαν ταῦτα, ὡς Ἰδουμαῖοι λῃσταί* etc.; es folgt die Erzählung von der Herkunft Antipaters aus Askalon. Trotz des generischen Plurals *οἱ συγγενεῖς* ist hier von einem Buch die Rede, das natürlich nur einen Verfasser haben

kann, der aber für Julius als Vertreter und Erbe der in Jesu eigner Familie vorhandnen Traditionen gilt. Das *παρέδοσαν* ist nicht Präsens, sondern etwas fertiges, also schriftlich vollzogenes, wie wir denn von „Verwandten Jesu" im dritten Jahrhundert nichts mehr hören. Was Gelzer sagte: „im günstigsten Fall könnte die Tradition in letzter Linie auf die judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem zurückgehen, welche bis zur Gründung von Aelia Kapitolina den dortigen Stuhl inne hatten," bedarf einer kleinen Vereinfachung: das Buch, welches Julius citirt, ist von einem der letzten judenchristlichen Bischöfe geschrieben.

Man sollte denken, nachdem dasselbe bis ins dritte Jahrhundert fortbestand, hätte es sich bleibend forterhalten, und ringsum grosse Ehrfurcht erweckt. Scheinbar ist Julius der einzige, der diesen Verwandten Jesu befragen kann, und nachher verstummt die Erinnerung an ihn total. Euseb hat nichts von ihm gewusst. Ich denke, dieses Räthsel ist gelöst. Nicht dass Juda's Weissagung verschwand, sondern dass sie sich noch bis ins dritte Jahrhundert erhielt, bedarf der Erklärung, und *τοῦ σωτῆρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς* spricht aus, warum er sich bis ins dritte Jahrhundert zu erhalten vermochte: er galt als ein Zeuge der ältesten christlichen Tradition.

Da wir von diesem Verwandten Jesu nur ein historisches Bruchstück haben, sieht es aus, als hätte er sich der Geschichtsforschung gewidmet, und doch wird man von einem „Verwandten Jesu" zunächst ein lehrhaftes oder mahnendes Wort an die Kirche erwarten. Wir haben aber auch vom Chronographen bereits historische Mittheilungen erhalten, und wissen, welchem paränetischen Zweck sie dienten und warum er für denselben historische Beweisführungen verwendete.

Der Chronograph sprach von der Regierungsdauer der Ptolemäer und Cäsaren, vom Jahr der Geburt Jesu, vom Census; kann Herodes dabei gefehlt haben? Der Verwandte Jesu hob seine heidnische Herkunft hervor. Wenn Julius diess nachher in Beziehung zu den Geschlechtsregistern bringt, welche die *δεσπόσυνοι* verfasst haben, trotzdem Herodes dieselben vernichtet hatte, so ist die Erzählung über Antipater für diesen Zweck etwas ausführlich. Nachher waren auch noch die Tetrarchen erwähnt, so dass der Verwandte Jesu eine Uebersicht gegeben zu haben scheint über die regierenden Herodier. Der Gedanke,

dass Herodes „den Herrscherstab von Juda weggenommen“ und heidnisches Regiment in Jerusalem aufgerichtet habe, bildet wegen Gen. 49, 10 ein ständiges Glied im Weissagungsbeweis (Justin, Origenes, Euseb etc.). Der Nachweis, dass die Macht und der Glanz des Herodes keine Erhöhung Israels, vielmehr dessen Unterdrückung durch einen fremden Tyrannen bedeutet habe, konnte darthun, wie in der That Jesu Kommen nach Daniels Weissagung „das Gesicht und den Propheten besiegelt“ und den Anfang des Gerichts über Juda gebracht habe.

Nun beruft sich schon Justin gegen Tryphon, 52, bei der Besprechung von Gen. 49, 10 auf ein jüdisches, d. h. doch wohl judenchristliches Buch, nach welchem der Herodes der Leidensgeschichte ein Askalonite und Hohepriester gewesen sei.

Der Satz Justins ist sehr unbesonnen und gerade desswegen von kritischer Wichtigkeit: *καὶ γὰρ Ἡρώδην ἀφ᾽ οὗ ἔπαθεν Ἀσκαλωνίτην γεγονέναι λέγοντες, ὅμως ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα λέγετε ἀρχιερέα.* Möglich, dass sich Justin seine historischen Vorstellungen durch den falschen Petrus hat verderben lassen; doch genügt derselbe zur Erklärung dieses Satzes nicht. Denn dass Herodes Hohepriester gewesen sei, hat der falsche Petrus schwerlich gesagt. Der Verwandte Jesu klärt alles auf; denn derselbe hat in der That von einem Herodes, der Askalonit und Priester war, gesprochen. Justin vermengt ihn in konfuser Erinnerung mit dem Herodes der Leidensgeschichte. Indem aus Herodes der „König“ wurde, wurde er gleichzeitig statt Priester in Askalon Hohepriester in Jerusalem.

Jedenfalls stellt Justin fest, dass die Erzählung des Verwandten Jesu nicht jünger als der Chronograph sein kann.

Endlich was heisst bei Julius: *εἴτ᾽ οὖν φανητιῶντες, εἴθ᾽ ἁπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες?* Julius will nicht versichern, dass sein Gewährsmann „bloss lehrt“, wenn er von Antipater erzählt. Die Mittheilungen dieses Mannes können auch etwas anderes und grösseres sein; d. h. der Mann gilt ihm als Prophet. Desshalb besinnt er sich, ob seinem Zeugniss die gebührende Ehre gegeben sei, wenn es als ein *ἁπλῶς ἐκδιδάσκειν* aufgefasst wird. Der Inhalt desselben spricht allerdings dafür, dass er hier nicht aus besondrer Erleuchtung rede; da er aber sonst solcher theilhaft ist und sich die Grenzen derselben nicht ausmessen lassen, kommt auch einer solchen Aussage etwas von

der prophetischen Autorität ihres Urhebers zu, und es gilt darum in verstärktem Sinn: *πάντως δὲ ἀληθεύοντες.*

Diess muss das singuläre *φανητιῶντες* ausdrücken. Der tadelnde Begriff der Eitelkeit und des sich selbst Hervordrängens ist hier durch *πάντως δὲ ἀληθεύοντες* und durch den Gegensatz *εἴτε φανητιῶντες εἴθ' ἁπλῶς ἐκδιδάσκοντες* ausgeschlossen. Auch wenn er *ἁπλῶς ἐκδιδάσκει, ἀληθεύει,* noch viel mehr, wenn er *φανητιᾷ*; das Wort muss heissen: eine Offenbarung aussprechen.

Summiren wir: das Buch ist dasjenige eines Propheten, der zugleich ausführliches über die jüdische Geschichte des ersten Jahrhunderts gab, eines Historikers, der zugleich *φανητιᾷ*. Sind denn solche Bücher in der kirchlichen Litteratur so häufig, Bücher, die beides sind: historisch und prophetisch zugleich? Ferner stammt es von einem Verwandten Jesu, war folglich unmöglich anonym, war Julius noch bekannt, später aber ganz verschollen — ist diess der Chronograph? Wenn er's ist, dann ist die Gleichsetzung des Chronographen mit dem Bischof Juda angezeigt, und der Bischof Juda endet im 11. Jahre Antonins, weil sein Buch im 10. geendet hat.

Irgend etwas wird der Verwandte Jesu auch über das Geschlechtsregister Jesu gesagt haben, obgleich das, was er sagte, bei Julius nicht recht deutlich wird. Trotz der Massregeln des Herodes haben die *προειρημένοι δεσπόσυνοι καλούμενοι* dennoch *τὴν προκειμένην γενεαλογίαν,* d. h. doch wohl Jesu Geschlechtsregister, wie uns Julius sagt, besessen, weil sie es, so gut sie konnten, aus dem Gedächtniss und der Chronik[1]) wiederherstellten. Allein hiezu bemerkt er: *εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι,* während er von den *συγγενεῖς* sagt: *πάντως ἀληθεύοντες.* Er hat diesen Satz als blosse Vermuthung, wir werden sagen dürfen als seine eigene Vermuthung, kenntlich gemacht. Während er aber über die Weise, wie das Geschlechtsregister hergestellt wurde, nichts behaupten will, bezeichnet er dieses als die beste überhaupt erreichbare Auskunft, bei der er selbst und jeder verständige sich beruhigen wird.[2])

---

1) *βίβλος τῶν ἡμερῶν* bezeichnet sicher nicht die Aufzeichnung der Verwandten Jesu, da sie ja aus denselben das Geschlechtsregister schöpfen. Ich sehe mit Spitta hier einfach die biblische Chronik.

2) *σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἄλλος ἐξευρεῖν. ἐξήγησις* steht in unmittelbarer Beziehung zum vorangehenden: *τὴν γενεαλογίαν ἐξηγησάμενοι.*

Am Schluss der Erklärung Daniels steht auch bei Klemens ein Fragment über Jesu Geschlechtsregister Strom. 1, 21, Schluss: *ἐν δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἡ ἀπὸ Ἀβραὰμ γενεαλογία μέχρι Μαρίας τῆς μητρὸς τοῦ κυρίου περαιοῦται. γίνονται γάρ φησιν ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαβὶδ γένεαι ιδ' καὶ ἀπὸ Δαβὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γένεαι ιδ' καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως ἄλλαι γένεαι ιδ', τρία διαστήματα μυστικὰ ἑξ ἑβδομάσιν τελειούμενα.* Nicht nur die Stellung, sondern auch die Betonung des nach der 7 ablaufenden Symbolismus der Reihe erinnert an den Ausleger Daniels. Jedenfalls entsteht hier keine Schwierigkeit, welche die Beziehung des Verwandten Jesu bei Julius auf den Ausleger Daniels bei Klemens verhinderte.

7.

Die Beziehungen des Verwandten Jesu zu Justus von Tiberias.

Eingehender als die Frage, wie es sich mit dem Buch des Verwandten Jesu verhalte, ist die andre Frage erörtert worden, aus welchem Vordermann er seine Nachricht habe. Gelzer hat diesen in Justus von Tiberias gesucht, nachdem zuerst Gutschmid mit seinem hellen kritischen Blick ausgesprochen hat, dass die Aussagen des Justus schwerlich spurlos vergangen sein könnten. Es war natürlich, dass man in der Ausbildung dieses Gedankens sich zunächst nach denjenigen Stoffen umsah, die neben Jos. über die jüdische Geschichte erhalten sind. Diese Reste sind äusserst spärlich; das bedeutendste ist die Erzählung des Verwandten Jesu über den Zusammenhang der Herodier mit Askalon. Allein allen andern Vermuthungen voran muss zuvörderst die Frage geklärt werden, wie sich Josephus zu Justus verhält. Nun hat mir Schürer allerdings erklärt, das sei keine Frage mehr, da wir ja wüssten, dass Justus erst nach der Archäologie mit seiner Arbeit hervorgetreten sei. Ich lege im folgenden dar, wesshalb mir hier eine Frage bleibt, und wesshalb ich vorerst Justus nicht unter die Quellen des Chronographen einreihe.

Bekanntlich giebt uns Jos. vom Makkabäer Simon bis zum Ausbruch des grossen Kriegs zweimal dieselbe Erzählung. Satz um Satz läuft durch lange Stücke die zweite Darstellung der ersten parallel. Dass Jos. beidemal dieselben Quellen paraphrasirt

hat, ist längst erkannt. Wäre nun die zweite Erzählung neben den wörtlichen Uebereinstimmungen nur reicher als die erste, so läge die kritische Frage einfach; wir hätten es lediglich das zweitemal mit einer reichern Ausnützung desselben Vorgängers zu thun. Es finden sich aber auch bestimmte und in die Substanz der Erzählung einschneidende Abweichungen des zweiten Texts vom ersten und diese bedürfen der Erklärung.

Es genügt nicht, lediglich die Thatsache zu konstatiren, dass Jos. mehrfach mit sich selbst in Widerspruch steht, und nun ziemlich willkürlich bald die ältere, bald die jüngere Aussage zu bevorzugen. Es ist nicht eine unwichtige Vorbedingung zum historischen Urtheil, dass wir begreifen, wer und was Josephus mit sich selbst in Zwiespalt bringt.

Da hier nicht der Ort ist, tiefer in die Analyse des Jos. einzutreten, bediene ich mich der Beispiele, die in anderm Zusammenhang in der Topographie bereits erörtert sind. In b. j. sind die entschlossenen Unternehmungen, durch welche Antipater bei Cäsars Sieg den bisherigen Stand der Dinge in Jerusalem forterhielt und sich selbst sammt Hyrkan die Macht sicherte, ausschliesslich die That Antipaters. Er marschirt im richtigen Moment, als sein Eingreifen für Cäsar noch eine werthvolle Hilfe war, nach Egypten und bewirkt mit grosser Tapferkeit die Vereinigung seiner Truppen mit Cäsar. In A. wird diese Darstellung nicht widerrufen; doch giebt Jos. einem „Jemand“ (τινες) das Wort, welcher den Hohepriester Hyrkan nach Egypten marschiren lässt und diese Angabe dadurch gegen Zweifel schützen will, dass er das Zeugniss des Hypsikrates und Asinius bei Strabo anruft, A. 14, 8, 3. 138. Dieser „Jemand“ hat nicht zugegeben, dass Hyrkan sein Hohepriesterthum Antipater verdankt habe, während b. j. 1, 9, 5 diess mit dürren Worten sagt.

Als Herodes vor dem Synedrion als Angeklagter stand, wird er in b. j. durch Hyrkan freigesprochen, dessen Verhältniss zu ihm fast zärtlich beschrieben wird: er liebte ihn wie einen Sohn. In A. ist diese Freisprechung verschwunden; Herodes flieht aus der Stadt, ehe das Urtheil gefällt war, und der Rabbine Schemaja, nach 15, 1, 1. 4 vielmehr Euthalion, tritt auf und schilt das Synedrion, welches nur aus Furcht vor der bewaffneten Begleitung des Herodes ihn nicht zu verurtheilen wagt; b. j. 1, 10, 7 = A. 14, 9, 4. 53. Das ist ein deutlicher Gegensatz. Ob Herodes

freigesprochen und von jeder Schuld ledig erklärt aus dem Konflikt hervorgeht, oder ob er seine Verurtheilung nur durch seine Bewaffneten verhindert, ergiebt eine verschiedne Beurtheilung des Königs.

Augenscheinlich stehn beide Abweichungen miteinander im Zusammenhang. Die Sätze: die Erhaltung des Hohepriesterthums für Hyrkan war Antipaters Verdienst, und: Hyrkan hielt Herodes wie sein Kind und sprach ihn frei, gehören derselben Betrachtung der Dinge an; ebenso auch die andern Sätze: Hyrkan hat selbst das nöthige gethan, um sich Cäsars Gunst zu erwerben, und: Herodes ist bloss desswegen nicht hingerichtet worden, weil er den Rath einschüchterte. Jene Betrachtung der Dinge gehört Nikolaus von Damask; wem nun diese?

Da der Augenschein lehrt, dass in diesen und den zahlreichen analogen Fällen — es gehören beträchtliche Stücke aus der zweiten Redaktion der Geschichte des Herodes hieher — eine Nebenquelle die Darstellung färbt, stehn wir vor der Frage: welcher Art sie war, was ihr angehört hat, ob sie jüdisch war oder griechisch, ob sie ein Buch war, oder etwa nach Nieses Auffassung „Tempellegenden", ob sie eine Einheit ist oder aus gesammelten Notizen besteht etc. Dass Jos. hier neben seiner Hauptquelle noch ein zweites Buch benützt, scheint mir erwiesen. Tempellegenden brachten ihm keine Angaben aus Strabo zu, und auch der verkehrte Name *Πολλιων* beweist viel. Dass die „Sprüche der Väter" diesem gefeierten Rabbinen seinen richtigen Namen Euthalion geben, steht jenseits der Kontroverse.[1]) Wenn nun bei Jos. aus *EY*: *Π*, aus *Θ*: *O*, aus *A*: *Λ* geworden ist, so sind das Buchvarianten. Dergleichen macht zugleich zweifellos, dass Jos. über die Zeit des Herodes nur das weiss, was er in seinen Büchern fand. Jeder gesunde sachkundige Satz, den uns Jos. über Herodes giebt, ist kopirt.

Diese Einlagen machen uns einen interessanten Mann kenntlich, einen Juden, der ein griechisches Geschichtsbuch schrieb, bitter gegen Herodes und die Herodier, und doch nur ein Geschichtsschreiber der Dynastie, da die ausschliesslich auf das Ge-

1) Schürer hielt אבטלין für den hebräischen Namen des Mannes; aber אבטלין ist nicht hebräisch, sowenig als אבדימס = Eudemos oder אבטינס = Euthynos.

schick des Fürstenhauses blickende Erzählung des Nikolaus durch diese Einlagen nicht merklich verändert wird; was er giebt, sind Fürstenanekdoten. Er verfügt dabei über griechische Gelehrsamkeit, die derjenigen des Jos. jedenfalls gewachsen war (Strabo!). Er hat auch den jüdischen Krieg erzählt, da Jos. aus ihm das Versprechen kopirt, bis über das Jahr 70 hinaus zu erzählen, A. 20, 17, 2. 141, und da die grosse Einlage über die Kolonie am Trachon bis über das Regierungsende des jüngern Agrippa hinaussieht und deutliche Beziehungen zum jüdischen Krieg hat. Denn die Hauptperson in diesem Abschnitt ist derjenige Philippus, welchem im Jahre 66 in Jerusalem eine wichtige Rolle zugefallen ist, A. 17, 2, 1—3.

Die letztere Stelle ist besonders wichtig, weil sie ein genaues Datum enthält. Es werden die Regenten des Hauran aufgezählt: Herodes, dessen Sohn Philippus, der grosse Agrippa, sein ihm gleichnamiger Sohn, *ὁ παῖς αὐτοῦ καὶ ὁμώνυμος*, also Agrippa II, *παρ' ὧν Ῥωμαῖοι δεξάμενοι τὴν ἀρχὴν ... ἐπιβολαῖς τῶν φόρων εἰς τὸ πάμπαν ἐπίεσαν αὐτούς*. Darauf folgt das unerfüllte, und bei den Grenzen, die Jos. den A. gab, von vorn herein unerfüllbare Versprechen: *καὶ τάδε μὲν ἡ καιρὸς ἀκριβώσομαι προιόντος τοῦ λόγου*. Dergleichen beweist, dass Jos. bis aufs Wort kopirt, A. 17, 2, 2. 28. Die Quelle, und natürlich Jos. erst recht, schreibt nach dem Regierungsende Agrippas, denn sie erzählte, wie die Verhältnisse im Königreich Agrippas nach demselben neu geordnet worden sind.

Das alles passt vortrefflich zu Justus. Er wartete mit der Veröffentlichung seines Buchs, bis Agrippa tot war. Er schrieb über die jüdischen Könige, und besonders eingehend über Agrippa II; natürlich fehlte hier auch der alte Herodes nicht. Er hat griechische Gelehrsamkeit entfaltet, und ist als vornehmster Mann in Tiberias, als Führer des dortigen Aufstands und als zeitweiliger Beamter Agrippas mit der nöthigen Sachkunde versehn, welche diese Einlagen sichtbar machen, ebenso aber auch mit der antiherodeischen Tendenz. Schon diese Kongruenzen sind nicht ohne Gewicht. Schürer weiss so gut wie ich, wie wenig jüdische Historiker zwischen Alexander und Hadrian aufzuzeigen sind. Es hat seine Bedenken, sie unter Domitian plötzlich zu häufen.

Was uns aber vollends verpflichtet, bei der Auslegung der

A. und der Beurtheilung ihrer Abweichungen und Widersprüche mit b. j. Justus nicht zu vergessen, ist das letzte Stück der A., die sog. Vita, die mit einer lebhaften Ansprache des Jos. an Justus schliesst. Die Beiziehung des Justus zur Erklärung der A. ist keine blosse Konjektur: er steht an ihrem Schluss vollkommen greifbar da, und Jos. nimmt ein lebhaftes Interesse an demselben — natürlich! die beiden Männer waren einander wohl bekannt, und schon im jüdischen Krieg Rivalen — und spricht unverhohlen aus, dass es eine seiner Absichten sei, Justus zu überwinden. Das hat er nicht schon im Verlauf der A., sondern erst am Schluss durch direkte Polemik gethan, hat aber sicher dafür gesorgt, dass seine Darstellung nicht ärmer, als die des Justus war, und manchen Stoff desselben seiner eignen Darstellung einverleibt. Dazu gehört auch, dass er die herodeische Farbe, die b. j. von Nikolaus her an sich hat, beträchtlich minderte. Nicht ich bin unvorsichtig, wenn ich schon in der Geschichte des Herodes an Justus denke, sondern der ist unvorsichtig, der die A. bis Buch 20 ahnungslos liest, und dann im Schlusswort sich plötzlich davon überraschen lässt, dass Jos. einen Dialog mit Justus hält, und das vor Augen hat, was Justus über diese Dinge behauptet hat.

So ist's, wenn die Vita zu den A. gehört. Schürer hält sich für genöthigt, beide zu trennen. Er lehrt: a. 93 oder 94 hat Jos. die A. geschlossen, und frühestens 101 noch einen Anhang zu derselben, die Vita, publicirt. Diese beginnt *ἐμοὶ δὲ γένος ἐστὶν οὐκ ἄσημον*, und endet mit der Erklärung, dass nun „dem besten Epaphroditus" die Archäologie vollständig übergeben sei. Nach Schürer hatte er sie schon zum mindesten 8 Jahre. Das ist ein unnatürlicher Ansatz. Wenn einer nach mehrjährigem Schweigen wieder das Wort nimmt, so fängt er nicht an: *ἐμοὶ δὲ* etc. Die Vita hat nie ohne die A., und die A. nicht ohne ihren biographischen Abschluss existirt.

Schürer trennt, weil in der Vita Justus vorgeworfen wird: er habe seine Arbeit schon vor 20 Jahren geschrieben, sie aber erst nach Agrippas Tod öffentlich gemacht, V. 69. 359. Aber steht es denn in A. anders? Die Vita sagt: Agrippa ist tot; A. sagt: Agrippa regiert nicht mehr. Das stimmt und ergiebt lediglich, dass das Datum der A. das Todesjahr Agrippas bestimmt. A. ist 93 oder 94 geschrieben, also Agrippa circa 90 gestorben. Die

20 Jahre, während deren Justus sein Geschichtsbuch zurückgehalten hat, machen keine Schwierigkeit. Justus wird gesagt haben: er habe seinen Bericht gleich nach dem Krieg geschrieben. 70 + 20 = 90.

Diesen Ansatz drückt freilich die Schwierigkeit, dass Photius gegen Jos. steht, welcher sagt, Justus habe das 3. Jahr Trajans, 100, als das Todesjahr Agrippas und das Schlussjahr seiner Chronik gesetzt. Ich kann diesen Widerspruch nicht lösen, und stelle mich bis auf weiteres zu Jos. gegen Photius.

Denn was Photius eigentlich gelesen hat, bleibt eine zweifelhafte Sache. Es war *Ἰούστου Τιβεριέως Χρονικόν, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασι.* Der dunkle Titel giebt wenig Sicherheit, dass es der unverkürzte Justus war: „Geschichte der in den Stammtafeln verzeichneten Könige“: was sind das für Stammbäume? Wir haben daneben ein Citat des Diogenes: „Justus im Stammbaum“. Da ist „Stammbäume“ der Name des Buchs, nicht das Prädikat der Könige. Die spätgriechische Zeit hat manche alte Historiker in kurze Auszüge gebracht. Vielleicht las Photius eine Chronik der jüdischen Könige, „die in den Stammbäumen, nämlich denjenigen des Justus“ stehn. Gesetzt, das wäre die Meinung der seltsamen Ueberschrift, so würde sie uns mittheilen, dass Photius ein Excerpt aus Justus besass, und damit ist eine Alteration der Zahl wenigstens etwas begreiflicher.

Was Photius über den Inhalt des Buches sagt, passt gut zu dem, was wir sonst von Justus wissen. Er begann bei Mose und behandelte die Könige bis zum Tode des Agrippa II. Aber auffallend ist, dass Photius nur an ein einziges *βιβλίον* denken lässt. In der Vita sieht es aus, als ob Justus sich ausführlich über den Antheil von Tiberias am Aufstand und über seine eignen Thaten und auch diejenigen des Jos. ausgesprochen hat. Das ist in einem Monobiblion von Mose bis Agrippas Tod nicht recht vorstellbar.

Desswegen lässt Schürer Justus zwei Geschichtswerke veröffentlichen, beide nach Agrippas Tod, beide wenigstens in der Darstellung des jüdischen Kriegs einander parallel. „Wir wissen“ das aber nicht; denn es ist nirgends bezeugt, sondern das ist Konjektur. Wenn ich ein Excerpt aus dem alten Justus in die

Hand des Photius lege, so steht nicht ein fester Bau neben einem „Kartenhaus", sondern Konjektur neben Konjektur.

Wenn die Erzähler einander verneinen, so fällt das schlichtende Wort sonst den Münzen zu. Hier stiften dieselben nur neue Konfusion. Schürer hat die Ansätze Mommsens aufgenommen: 1, 500. Wenn ich dieselben unglaublich finde, so habe ich Marquardt auf meiner Seite. Schürer sagt:

Agrippa ist im Libanon König geworden	a. 50
„ „ im Hauran „ „	a. 53
Agrippas erste Aera hat begonnen	a. 56
„ zweite „ „ „	a. 61.

Zwei Aeren hat Agrippa nicht nur nach den Münzen und Inschriften, sondern auch nach den Historikern, da er zweimal König geworden ist, im Libanon und im Hauran. Aber Schürers Aera beginnt ja mitten in seiner Regierungszeit, und diess wiederholt sich noch einmal. Dass Agrippa sein 7., resp. 4. Jahr zum ersten erklärt habe, und hernach noch ein späteres Jahr wieder als erstes bezeichnet habe, das kann sich auch die lebendigste Phantasie nicht vorstellen.

Den Inschriften und Münzen ist zu entnehmen, dass die beiden Anfänge Agrippas 5 Jahre auseinander lagen. Die höchste Jahressumme, welche die Münzen Agrippa geben, ist 35. Fügen wir sie zu seinen Anfängen, wie sie durch die zeitgenössischen Erzähler datirt sind, so erreichen wir circa 90. Das stimmt mit A.[1]) Weiter weiss ich nichts. Die Aera von 61 wird uns durch die Münzen mit der lateinischen Legende: Agrippa 25 (resp. 26) = Domitian. cos. XII (86) aufgezwungen. Auch die Münzen, die von Agrippas 24. Jahr an für Domitian Germanicus haben, bestätigen sie. Entweder ist das nicht Agrippas Aera, oder es neckt uns hier ein Fälscher. Lösen kann die Frage nur ein Techniker.

Ich habe mir die Möglichkeit nie verborgen, dass sich die Münzfrage gegen meine These klären kann, so dass Schürer resp. Photius Recht behalten würde. Aber auch dann hat mein Satz den Vorwurf nicht verdient, dass er gesicherte Ergebnisse der bisherigen historischen Arbeit leichtsinnig überspringe. So

1) Nach Schürer regierte Agrippa 50 resp. 47 Jahre. Münzen aus den vierziger Jahren Agrippas giebt es meines Wissens nicht.

lange die Münzen und die Historiker bloss durch so unnatürliche Kompromisse zusammengebracht werden und A. 17, 2, 2. 28 nicht beachtet wird, liegen noch keine Ergebnisse vor. Hat Photius Recht, so fällt der Name Justus für die Nebenquelle des Jos. weg, und wir kennen dann neben Jos. und neben Justus noch einen dritten zeitgenössischen jüdischen Historiker. Vorerst halte ich es für geboten, beim Datum der A. als dem festen Punkt zu stehen, womit Agrippas Tod auf circa 90 gesetzt ist, und dadurch sind wir angewiesen, nicht zu vergessen, dass zwischen b. j. und A. Justus steht. Desshalb muss auch für die Frage, was Justus über die Herkunft des Antipater erzählt habe, zuerst das Verhältniss des zweiten Texts zum ersten bei Jos. erwogen sein.

Dem Geschlecht nach, sagt b. j. 1, 6, 2, war Antipater ein Idumäer, und um der Vorfahren und des Reichthums und der sonstigen Macht willen einer der ersten im Volk, *πρωτεύων τοῦ ἔθνους*. Da die Idumäer sowohl religiös als politisch der jüdischen Gemeinde vollständig eingegliedert waren, kann *τὸ ἔθνος* nur nach seinem bekannten, festgeprägten Sinn gedeutet werden. Durch *Ἰδουμαῖος* wird gesagt, dass die Familie im südlichen Judäa sesshaft war, und durch Abstammung, Reichthum und sonstige Macht stand sie in der Judenschaft obenan.

Die Parallele A. 14, 1, 3. 8—10 ist in ihrer Färbung wesentlich geändert. Herodes wird als Usurpator bezeichnet; *τύχη τις* hat ihn zum König gemacht. Antipater war von Anfang an *στασιαστής*. Die Zurückleitung des Geschlechts auf die Exulanten Serubabels wird als eine Erfindung des Nikolaos bezeichnet. Die einflussreichen Beziehungen Antipaters zu Petra, Gaza, und Askalon werden durch ein *λέγουσιν* abgeschwächt. Trotzdem bleiben die Angaben sachlich mit b. j. parallel. Die neue Angabe, dass schon der ältere Antipas als *στρατηγός* das südliche Judäa regiert habe, erläutert das *πρωτεύειν τοῦ ἔθνους* und erfordert keine andre Quelle als Nikolaos.

Lehrreich ist weiter die Parallele zwischen b. j. 1, 15, 5 und A. 14, 15, 2—402. Die ältere Stelle hat eine stark herodeische Farbe. Herodes erscheint im Moment, wo er Jerusalem angreift, in der schönsten Friedensliebe; nur wegen der Hartnäckigkeit des Antigonos hat er schliesslich „den seinigen erlaubt, sich zu vertheidigen“, eine Phrase, die Nikolaos alle Ehre macht. In der

jüngern Stelle kopirt Jos. dieselben Sätze Wort für Wort, korrigirt sie aber dadurch, dass er Antigonos eine Rede an die Römer halten lässt, die sein gutes Recht und das Unrecht des Herodes deutlich macht. Sie ist offenbar das eigne Gebilde des Jos.; hier sagt er ungehindert durch Nikolaos, was er über Herodes zu klagen hat. Auch den Idumäer rückt er ihm auf, doch nicht so, dass er ihn desswegen als einen „Fremden" behandelte; er geht nicht über den ἡμιουδαῖος hinaus, und weit kräftiger tritt der Vorwurf hervor, dass er keinen legitimen Anspruch an die Herrschaft habe. Nach dieser längern Einlage macht sich Jos. wieder ans Kopiren; allein nun war es ihm entfallen, wer in der Vorlage „den seinigen erlaubte, sich zu vertheidigen". Er setzt den ihm am Herzen liegenden Antigonos ein, und macht den Satz dadurch sinnlos. Aber gerade das sinnlose Antigonos illustrirt sein Verfahren hübsch.

Diese Rede gegen Herodes ist aber nach dem oben begründeten Ansatz jünger als Justus und mit der Kenntniss dessen geschrieben, was Justus gegen Herodes vorgebracht hat. Dennoch enthält sie keine Anspielung auf Askalon und Antipaters ursprüngliches Heidenthum. Auch in der Schlussbetrachtung wird nur der Mangel an Legitimität gegen Herodes geltend gemacht. Er wird ins Unrecht gesetzt, als *οἰκίας ὄντα δημοτικῆς, καὶ γένους ἰδιωτικοῦ καὶ ὑπακούοντος τοῖς βασιλεῦσιν*, 14, 16. 4. 491.

Die Richtung, in der der Angriff auf Herodes bei Jos. geführt wird, ist von der Erzählung des Verwandten Jesu wesentlich verschieden. Jos. drückt die Stellung des Antipater herunter, so dass das Königthum des Herodes als eine kecke Anmassung erscheint. Beim Verwandten Jesu wird bei aller Kürze dennoch sachkundig hervorgehoben, wie Antipater zum legitimen Herrn Judäas wird, so dass Herodes lediglich der Erbe seines Vaters, freilich eines solchen Vaters, ist.

Würde Askalon irgendwie im jüngern Text des Jos. sichtbar, dann läge ein positives Anzeichen vor, dass diese Geschichte Justus angehörte; dagegen ist ihr gänzliches Fehlen in A. dieser Ableitung nicht günstig. Der Schluss: wovon Jos. nichts weiss, das hat Justus gesagt, macht einen „Sprung".

Die Geschichte vom Hierodulen des Apollo, dessen Sohn die idumäischen Banditen wegschleppen, und dessen Enkel zum König der Juden wird, scheint mir eher heidnisch als

jüdisch.[1]) Wenn Spott und Hass ihre Wurzel ist, so richtet sich derselbe ebenso sehr gegen die Judenschaft als gegen Herodes; sie mag leicht ursprünglich den Apollo von Askalon als den mächtigen Gott behandelt haben, der den Juden die Beraubung seines Tempels bitter vergalt. Darauf deutet die schärfere Recension der Geschichte, die Epiphanius giebt haer. 20, 1, und die nicht nur aus dem Briefe des Julius stammt. Dort wird Herodes in der Zeit geboren, als Antipater Sklave bei den Idumäern war, und dieser bleibt nicht bei den Idumäern, sondern wird durch eine Kollekte der Askaloniten losgekauft. Noch als Heide von Askalon her befreundet er sich mit Hyrkan, und erst als er durch Cäsar zum Verwalter des Lands ernannt worden war, beschneidet er sich selbst und Herodes.[2]) Ob diese Verschärfungen der Erzählung christlich sind, scheint mir fraglich. Sie hat vermuthlich ihre Heimath in den Seestädten, z. B. in Askalon, wohin auch die konkrete topographische Angabe führt, dass der Tempel Apolls an den Mauern vor denselben lag, worin weiter das richtige Wissen liegt, dass Askalon selbst nie in den Händen der Juden war. Der erste Verbreiter dieser Geschichte kann desshalb ebenso leicht der Askalonite Ptolemäus, der über Herodes schrieb, gewesen sein als Justus von Tiberias. Mit der christlichen Empfindung hatte diese Erzählung desshalb Berührungen, weil sie Herodes eine heidnische Herkunft gab. Mit dem Streit der jüdischen Historiker über die Legitimität des Herodes gegenüber der alten Regentenfamilie war der christliche Gedanke nicht verflochten. Aber dem König Israels von oben, Jesus, setzte er Herodes gegenüber, als einen fremden Herrscher und als ein Werkzeug des göttlichen Gerichts an Israel. Den Spätern genügte es für diesen Gedanken völlig, dass Herodes ein Idumäer war. Aber der Verwandte Jesu, für den die Zugehörigkeit der

---

1) Vgl. den Priester des Apollo, Zabid, in Dor (quendam eorum, qui in civitate Dorii Apollinem colebat), welcher den Eselskopf aus dem Tempel Jerusalems raubt, bei Mnaseas, c. Ap. 2, 9. 112.

2) Epiphanius hat einige Konfusionen. Er heisst Hyrkan seltsamer Weise Demetrius, und schreibt statt *Καίσαρι*: *Αὐγούστῳ*. Im übrigen giebt die Erzählung, so kurz sie ist, ein recht gutes Bild über die Weise, wie Herodes zum Thron gelangt ist, und hat noch ein neues Glied in der Geschlechtstafel des Herodes. Sie lautet nun: Antipas, Herodes, Antipater. Herodes der König. Jos. heisst den Grossvater des Herodes Antipas.

Idumäer zur jüdischen Gemeinde noch eine bekannte und verstandne Thatsache war, hob denjenigen Bericht hervor, der ihm Askalon zur Heimath gab, die nie jüdisch gewordne und stets Israel feindliche Heidenstadt.

8.

Die biblische Chronologie des „Jemand“, Strom. 1, 21.

Auch für die biblische Zeit giebt Klemens zwei Rechnungen, neben der als *ἀκριβέστερον* bevorzugten, welche die Synchronismen zwischen den Griechen und der Bibel liefert, noch die Zahlen eines *τινες*.

P. 391 Von Mose Geburt zum Exil 972
Von David „ „ 452. 6 M.

Die beiden dicht nebeneinander stehenden Zahlen gehören sicher demselben System. Die Parallele giebt die Tosefta l. c.

Klemens:		Tosefta:	
vom Auszug zum Exil	892.	Vom Auszug zum Tempel-	
von David zum Exil	452.	bau 1. Kön. 6, 1.	480
		Tempeldauer	410
			890.

Die Zahlen des Klemens geben vom Auszug bis zum Tempelbau 892 — 452 + 44 = 484, und für den Bestand des Tempels 408. Trotz der überschiessenden 2, von der noch zu reden ist, scheint mir der Typus der Rechnungen unzweifelhaft identisch.

Hierbei ist zu beachten: 1) Diese Rechnung beruht auf symbolischer Rundung der Zahlen. Zu 890 kommen noch die 70 Exilsjahre, und wir erhalten:

Vom Auszug zum Tempelbau 480,
bis zum zweiten Tempelbau 480.

Die beiden Perioden sind einander genau gleichgesetzt.

2) Der Rechner steht auf dem hebräischen Text 1. Kön. 6, 1. Derselbe tritt in der alten Chronographie sehr selten hervor. Die Paraphrase der Stelle durch den Chronisten 2. Chr. 3, 1 zeigt die Ziffer nicht, ebensowenig die andre Paraphrase Jos. A. 8, 3, 1. 61. Act. 13, 20 ignorirt sie, ebenso die alten griechischen Chronographen. Jos. giebt für die Frist zwischen dem Auszug und Tempelbau

A. 8, 3, 1. 61	592
A. 20, 10	612
A. 9, 14, 1. 280 [1]	631.

Eupolemus hat vermuthlich 653 gegeben, der *ἀκριβέστερος* des Klemens 567, Julius 741. Falls Origenes zu Joh. 2, 23 die Angabe 1. Kön. 6, 1 herangezogen hat, hat er, obwohl bei ihm die hebräische Zahl nicht weiter auffallend wäre, die Zahl der Sept. 440 benützt.[2] Neben unserm Chronographen und Theophilus kennt noch Euseb die hebräische Ziffer und versucht vergebens, ihr Beachtung zu verschaffen.

3) Die Königsziffer, die von Rehabeam bis zum Exil 372 giebt, (Tos. 374), bleibt um 22 Jahre hinter den biblischen Zahlen zurück, die in den beiden hebräischen und beiden griechischen Texten (Kön. u. Chron.) und ebenso bei Jos. mit auffallender Stabilität überliefert sind. Wo sie in der griechischen Chronographie Parallelen hätte, wüsste ich nicht, da diese die biblische Königsziffer regelmässig um einige Jahre zu erhöhen pflegt. Im gegenwärtigen Bibeltext hat sie nur in der Königsliste Samariens Grund: 36 für Salomo seit dem Tempelbau, 241 J. 8 Mon. bis zur Zerstörung Samariens und 132 J. 6 M. seit dem siebenten Jahr Hiskijas bis zum Tempelbrand. Allerdings war die Königsliste nicht immer so frei von Varianten. Die Synchronismen bei Amazia und Jotham weisen auf kürzere Ziffern (19 neben 29, 6 neben 16). Vorerst ist es Thatsache, dass der Satz unsers Chronographen nur bei den Rabbinen seine Parallele hat.

4) Von der Tendenz, das Alter der jüdischen Geschichte nachzuweisen, sind diese Zahlen frei. Der *ἀκριβέστερος* weist vom Auszug bis zum Tempelbrand 1016 Jahre ohne jede willkürliche Dehnung der Fristen nach. So wie man nach der

1) Jos. giebt: vom Auszug zur Zerstörung Samariens 947, von Jerobeam bis zur Zerstörung 240, somit vom Auszug zum Tode Salomos 707. Salomo rechnet Jos. aber mit 80 Jahren; somit Tempelbau 631. Dieser Schluss wird dadurch gesichert, weil dieselbe Ziffer in der Passachronik wiederkehrt. Die Zahlen der jüdisch-griechischen Chronographen reichen auch sonst bis zu den Byzantinern hinab.

2) Der Text giebt: vom Auszug zum Tempelbau 430, von Abraham zum Tempelbau 770. Für die Patriarchen ist das kanonische 430 nicht entbehrlich; somit ist *τριάκοντα* in der ersten Summe verdorben aus *τεσσεράκοντα* = 1. Kön. 6, 1 Sept. Die Summe 770 entsteht aber so nur durch einen Additionsfehler. Soll sie gelten, so muss statt 430: 340 gelesen werden.

allgemeinen Tradition die Posten des Richterbuchs addirte, erhielt man leicht ein Jahrtausend vom Auszug bis zum Exil.

Ich denke, die Klammer, die den „Jemand" mit dem Ausleger Daniels identisch macht, ist bereits fest.

P. 386 wird für τινες gegeben:

von Moses Geburt bis zur Zeit Salomos	595
ἕτεροι	576,

also seit dem Auszug bis Salomo 515, oder nach andern 496. Diese Angabe beweist, dass Klemens diese Zahlen nicht ganz intakt erhalten hat. Der Tempelbau kommt hienach auf 479 (oben 484), und die Summe der beiden Zahlen giebt

vom Auszug bis Salomo	515
Königsziffer seit Rehabeam	372
	887,

während Klemens selbst 892 giebt. Es ist also irgendwo in der Reproduktion der Zahlen eine kleine Konfusion begegnet.

Ueber die Jahre zwischen Adam und dem Auszug erhalten wir erst nachträglich und an einer einzigen Stelle Bericht, weil der Beweis für das Alter der Bibel nicht über Mose und Inachus hinaufgeführt wird. Nur nebenbei hören wir:

P. 403: Von Adam bis zur Fluth	2148. 4 Tage
von Sem bis Abraham	1250
von Isaak bis zur Austheilung des Landes	616.

P. 406 steht ausserdem die Gesammtsumme von Adam bis zum Tod des Kommodus: 5784 Jahre 2 M. 12 T.

Schon die „4 Tage" bei der Fluth zeigen, dass die erste Ziffer dem jüdischen Rechner angehört. Denn Tage bei der Fluthziffer lassen sich nur dadurch gewinnen, dass die Rechnung mit dem Monatstag der Weltschöpfung als einer bekannten Grösse operirt. Die Fluth tritt nach Gen. 7, 11 hebr. Text am 17. des zweiten Monats ein. Der Rechner hat aber gewiss nicht die Weltschöpfung auf den 13. Ijjar verlegt, eher die Austreibung Adams aus dem Paradies.[1]) Dagegen stellt sich die Summe 5784 zur

1) Weltschöpfung 1. Nisan; bis zum Fall: Nisan 29 Tage und 13 Tage vom Ijjar = 42 Tage; es bleiben 4 Tage bis zum 17., an welchem die Fluth eintritt. Die 42 Paradiesestage wären das Gegenbild zu den 4200 Jahren des Weltbestands, von denen noch zu reden sein wird. Eine rabbinische Parallele ist mir nicht zur Hand.

griechischen Rechnung, welcher das Exil auf Ol. 48, 1 = 587 fällt. Denn von 587 bis zum Tod des Kommodus 192 erhalten wir 779 J.; vom Auszug bis zum Beginn des Exils unter Jojachin rechnete der Grieche 1005.[1]) Somit erhalten wir 5784 — 1784 = 4000.

Dieser Rechner hat, falls nicht ein Zufall waltet und Klemens richtig referirt, den Auszug 4000 Jahre nach der Schöpfung gehabt.

Für die Urväterreihe Gen. 5 ist 2148 Jahre eine ganz singuläre Zahl. Sie hat aber eine auffallende Relation zu 892 für den Auszug bis zum Exil. Setzen wir die traditionellen Ziffern zwischen diese beiden Summen ein, so entsteht:

bis zur Fluth	2148
bis zur Geburt Abrahams (mit dem 2. Kainan) Gen. 11	1070
Patriarchen	290
Aufenthalt in Egypten	430
Vom Auszug bis zum Exil	892
Exil	70
	4900.

Die bei Klemens genannten Zahlen 1250 und 616 sind auffallend. Jedenfalls bekommen wir diese hohen Summen nur dadurch, dass die griechische Glosse *ἐν γῇ Χαναάν* Exod. 12, 40 für den Rechner nicht existirt. Er hat in die 430 Jahre die Patriarchenzeit nicht einbefasst, sondern sie nur für Egypten verwendet. Er ist auch hier durch den hebräischen Text regiert; auch diess verbindet diese Zahlen mit der Benützung der hebräischen Ziffer 1. Kön. 6, 1 und der rabbinischen Königszahl.

Sollen es von der Fluth bis Abraham 1250 Jahre sein, so müssen wir den Schlusspunkt bei seinem Tode suchen.

Von der Fluth bis zur Geburt Abrahams	1070
Abraham	175
	1245.

Es bleibt uns ein auffallendes plus von 5 Jahren; vielleicht hat dasselbe zu dem minus von 5 Jahren, welches die Summe 887 neben 892 aufwies, Beziehungen.

---

1) Mose 40, Richterzeit bis Samuel 463, Saul, David, Salomo 100, Königsliste bis Zedekias Ende 413, somit bis Jojachin 402. Hiebei ist freilich auffallend, dass er zwischen Ahas und Hiskia Hosea mit 8 Jahren unter die Könige Judas stellt.

Ist die erste Summe durch den Tod Abrahams begrenzt, so bleiben uns für die zweite Zahl 616:

Vom Tode Abrahams bis zur Einwanderung Jakobs in Egypten	115
in Egypten	430
in der Wüste	40
	585.

Für die „Vertheilung des Landes" d. h. für Josua bleiben somit 31. Ueber Josua steht gegenwärtig bei Klemens ein wunderlicher Satz: *μετὰ τὴν Μωυσέως τοῦ βίου τελευτὴν διαδέχεται τὴν ἡγεμονίαν τοῦ λαοῦ Ἰησοῦς πολεμῶν μὲν ἔτη ξε΄, ἐν δὲ τῇ γῇ τῇ ἀγαθῇ ἄλλα πέντε καὶ εἴκοσι ἀναπαυσάμενος. ὡς δὲ τὸ βιβλίον τοῦ Ἰησοῦ περιέχει, διεδέξατο τὸν Μωυσέα ὁ προειρημένος ἀνὴρ ἔτη κζ΄.* Wenn wirklich Klemens beide Sätze schrieb, so hat er bei zwei Vorgängern einen Ansatz für Josua gefunden. In dem ersten ist aber *ἔτη ξε΄* unerträglich; *ἔτη ξξ* ist eine naheliegende Besserung und giebt mit den 25 Ruhejahren den oben uns übrig gebliebenen Rest von 31 Jahren.[1])

Hienach stellt sich die Rechnung so:

Bis zur Fluth	2148
bis zu Abrahams Tod	1250
bis zum Auszug	545
bis zu David	435
bis zum Exil	452
Exil	70
	4900.

Da wir die 7 grossen Wochen nicht bloss mit den vulgären, sondern auch mit den von Klemens überlieferten Ziffern erhalten, scheint mir diese Symbolik beabsichtigt zu sein. Alle diese Zahlen sind bei Klemens überliefert; mir gehört einzig die Konjektur: *πολεμῶν ἔτη ξξ* statt *ἔτη ξε΄* bei Josua. Ich glaube nicht, dass dieselbe Vorwitz ist.

Um so sichrer gehören diese Ziffern zur Erklärung Daniels; denn sie setzen die eschatologische Fassung der Jahrwochen

1) Es läge auch nahe in der Summe 616 *δεκαεξ* aus *και ξ΄* zu erklären, wodurch wir 660 erhalten: Isaak 60, Jakob 130, Egypten 430, Wüste 40 = 660. Allein dann wird die vorangehende Ziffer 1250 ganz irrational und die Weise des Klemens empfiehlt, die *κληροδοσία* nicht aus-, sondern in die Summe einzuschliessen.

voraus. Die grosse Weltwoche endet mit der Gründung des neuen Israel; Gott hat aber nach der Daniel gegebnen Offenbarung die Wartezeit nochmals gedehnt und zu den 70 Exilsjahren die 70 Jahrwochen gefügt. Der Ablauf derselben bringt das letzte Ende. Dass die 490 Jahre Daniels vom Ende des Exils an gerechnet waren, wird nochmals dadurch bestätigt, dass die 4900 Jahre ebenfalls erst mit dem Ende des Exils voll werden.

Die überschüssigen 5 Jahre in der Summe 1250 von der Fluth bis Abraham erinnern an die oft hervortretende Schwierigkeit, die für die Berechnung der alten Chronographen aus den beiden Jahren Sems nach der Fluth Gen. 11, 10 entsteht. Die beiden Jahre hatten eine Schwebestellung zwischen beiden Listen Gen. 5 und 11, wurden bald zur ersten, bald zur zweiten Liste geschlagen und im Bericht Dritter leicht übersehn.

Da die erste Ziffer die Tage gezählt hat, die noch über das ganze Jahr bei der Fluth hinausliegen, waren die beiden Jahre Sems schwerlich übersehn, und der Hiatus in den Zahlen des Klemens kann dadurch erklärt werden, dass er dieselben nicht beachtet und hernach die Einer so zurecht gemacht hat, dass die gewollte Summe wieder entstand. Als ursprünglichen Bestand der Rechnung erhalten wir nach dieser Annahme:

		Klemens:
bis zur Fluth	2148, 4 Tage	2148, 4 Tage
Sem	2	—
bis Abrahams Tod	1245	1250
bis zum Auszug	545	545
bis zu David	436	435
bis zum Exil	454	452
Exil	70	70
	4900	4900.

Die symbolische Chronologie war eine nothwendige Folge aus Daniels Weissagung. Da sich die letzte Periode des Weltlaufs nach einer symbolischen Zahl vollzog, so lag der Schluss nahe, dass sich Gottes Regierung überall in der Herrschaft runder Zahlen bezeuge und nach grossen, der 7 unterworfnen Wochen ablaufe. Die Symbolik wurde in zwei Formen ausgebildet, von denen die eine Gottes Woche mit Jahrtausenden, die andre mit 700 Jahren bildete. Die letztere ist jüdischer und enger an Daniel angeschlossen. Die 6000jährige Arbeitswoche der Welt,

zu welcher die Parusie den Sabbath bringt, war am Ende des zweiten Jahrhunderts in der Kirche verbreitet, vgl. Julius und Hippolyt. Wenn der „genauere" Gewährsmann des Klemens den Auszug auf 4000 setzte, wird schon er die 6000jährige Woche gehabt haben. Der Ansatz des Exils auf 5005 stimmt nicht ganz, bleibt aber immerhin dieser Symbolik nah.[1]) Diese Jahrwoche bedeutete aber den Verzicht auf die sofortige Nähe der Parusie.[2]) Es entspricht sich, dass unserm Chronographen die Parusie noch nahe ist und dass er nicht die 1000jährige Symbolik aufweist, sondern die beiden Weltwochen mit 700 und 70 Jahren giebt.

Es ist nicht Zufall, dass dieselben Elemente, welche diese Rechnung benützt, auch bei den Rabbinen in ein symbolisches Ganzes eingefügt sind. Denn mit der Rechnung der Tosefta erhalten wir:

Patriarchen	290
Egypten	430
bis zum Tempelbau	480
Tempeldauer	410
bis zum letzten Tempelbrand	490
	2100.

An der Ergänzung der Ziffer zur Weltwoche waren die Rabbinen durch die Zahlen des masorethischen Texts gehindert, der von Adam bis zur Geburt Abrahams nicht 2100, sondern mit Sems zwei Jahren 1948 Jahre giebt. Diese Symbolik ist älter als der Tempelbrand; denn nicht seinetwegen ist die Geschichte Israels in die grossen runden Jahre Gottes gefasst worden. Das ursprüngliche Ende der Rechnung war der Christus und das Himmelreich.

Auch Henoch hat verwandtes. Er giebt c. 93 10 Wochen, von denen 3 ausschliesslich eschatologisch sind. Es bleiben 7 Wochen = 4900 Jahre bis zur Offenbarung der Geheimnisse des Himmels an die Gerechten. Die Wochen werden nicht mit Zahlen, sondern durch die heiligen Männer bezeichnet.

1) Zumal da die Königsliste des Klemens mit dem König Hosea in Jerusalem nicht unbedingtes Vertrauen verdient.

2) Auf jüdischem Boden konnte man da, wo die Tage des Messias und die ewige Vollendung unterschieden wurden, auch mit den 6×1000 Jahren eine auf die nächste Zukunft zielende Erwartung verbinden, denn die Tage des Christus füllten leicht mit einigen hundert Jahren das 6. Jahrtausend aus.

	Masorethische Ziffer	
1. Woche: Henoch	geb. 622	
2. Woche: Noah	geb. 1056	
3. Woche: Abraham	geb. 1948	
4. Woche: Gesetzgebung	2668	
5. Woche: Tempelbau	3148	(1. Kön. 6, 1)
6. Woche: Tempelbrand	3578	
7. Woche: ungefähre Gegenwart.		

Bis Mose beruht die Rechnung deutlich auf den hebräischen Ziffern; dagegen verlässt sie mit dem Satz, dass der Tempelbrand auf das Ende der 6. Woche falle, den Bibeltext ganz. Da bei einem Juden der Widerspruch gegen das Schriftwort stets der Erklärung bedarf, wird anzunehmen sein, dass Henoch eine Tradition vor sich hat, welche den Tempelbrand auf 4200 setzt. Da er dieselbe mit den hebräischen Zahlen für die Urväter kombinirt, verliert er nothwendig die Uebereinstimmung mit beiden Formen des Bibeltexts. Der sekundäre Charakter der Rechnung zeigt sich auch darin, dass sie die 7×700 und die 7×1000-jährige Woche kombinirt, wodurch er ohne sachlichen Grund eine Dreitheilung der Eschatologie erhält.

Weiter ist zu beachten, dass die verschiedenen Ziffern für das Exil

vom Auszug bis Ende des Exils nach der Tosefta	960
bis zum Exil nach Eupolemus	1090 [1])
bis zum Tempelbau nach A. 20, 10	612

zu den Schwankungen der Ueberlieferung in Gen. 11 auffallende Beziehungen haben. Die eine Schwankung entsteht durch den zweiten Kainan; so stehen 1072 neben 942 Jahren. Aber auch durch Nahor wird die Summe wechselnd gemacht. Für denselben giebt

Cod. Vat. Sin. etc.	179
Jos. A. 1, 6, 5	129

1) Nach Klemens hat Eupolemus gerechnet

vom Auszug bis zum 5. J. des Demetrius	1580
Jos. rechnet A. 20, 10 vom Auszug bis zum 1. Jahr Simons	1580.

Mein Schluss steht darauf, dass diess identisch ist. Weiter: vom Ende des Exils bis zur Entweihung des Tempels durch Epiphanes 408 und zur Hinrichtung des Menelaos 414; das bringt 490 genau auf das Epochenjahr des Eupolemus. Also hat er gerechnet: $1580 - 490 = 1090$.

Demetrius, Euseb, Cod. Al. Samar.	79
hebr. Text	29

Jos. erhält dadurch für die 2. Liste die Summe 992.[1]) Nun erhalten wir:

Erste Liste	2148	2148	2148
Zweite Liste	1072	990	942
Patriarchen	290	290	290
Egypten	430	430	430
Tempelbau		612	
Tempelbrand	890	430	1090
Exil	70		
	4900	4900	4900.

Damit scheint mir ein doppeltes wahrscheinlich gemacht: 1) dass die singuläre Lesung 2148 früher einige Verbreitung besass, und 2) dass die Weltwoche zu 4900 Jahren öfter gebildet worden ist. Auch die 1000jährige Woche war leicht nach diesem Schema zu gewinnen. Denn die Summe 2148 rechnet für Henoch nur 65 Jahre; wurde er mit Demetrius, Euseb etc. zu 165 gesetzt, so stand die Rechnung beim Exil auf 5000.

Aber auch die Schwankungen der ersten Liste Gen. 5 haben zu der Weltwoche Beziehungen.

Für Demetrius ist überliefert von Adam bis zum Auszug:

$$2264 + 1070 + 505 = 3839,$$

für Eupolemus

$$(2122 + 942 + 505) = 3569.$$

Fahren wir mit der durch Jos. A 9, 14, 1. 280 wahrscheinlich gemachten Ziffer für den Tempelbau[2]) fort, so ergiebt sich:

bis zum Auszug	3839	3569
bis zum Tempelbau	631	631
Tempelbestand	430	
	4900	4200

1) Die Summe steht A. 1, 6, 5. In den Einzelposten ist das fehlerhafte 12 für Sem und 120 für Nahor, wodurch die Summe verloren geht, leicht zu bessern in Sem 2, Nahor 129.

2) Die verwendeten Ziffern für die Richterzeit lassen sich leicht durch die überlieferten Zahlen verstehn. Saul ist nach 1. Sam. 13, 1 hebr. Text berechnet; nämlich Samuel 12, Saul 40 oder 20, was gleichwerthig ist mit: Samuel 50 oder 30, Saul 2, ein Ansatz, der bekanntlich schon bei Jos. steht, und sicher nicht von ihm erfunden ist.

Bei den bedeutsamen Einschnitten der jüdischen Geschichte entstehn die runden Summen schwerlich durch Zufall. Ich sehe in denselben das Merkzeichen, dass unser Chronograph eine Tradition befolgt, die weit über ihn zurückreicht. Auch diese Parallelen geben ihm seinen Platz in der jüdischen Christenheit. Die Griechen haben beim Exil oder Tempelbau keinen Symbolismus mehr gesucht.

9.

Theophilus von Antiochien.

Die singuläre Ziffer für die Fluth erscheint bei ihm nicht; denn er hat das den Vulgärtext der Sept. bildende 2242. Seit der Fluth stellt sich aber ein eigenartiges Verhältniss zwischen ihm und dem Chronographen heraus.

Bis zur Geburt Isaaks Theoph.: 1036; Chronogr.: 1170.

Theophilus hat den zweiten Kainan nicht, verkürzt aber auch Nahor um 4 Jahre, da er ihm statt 79: 75 giebt.

Bis zur Vertheilung des Lands Theoph.: 660; Chronogr.: 660.

Nicht nur die verwandte Eintheilung der Ziffern, sondern auch die Abhängigkeit vom hebräischen Text Exod. 12, 40 verbindet hier Theophilus mit dem Chronographen.

Von Josua bis Davids Tod ist die Ueberlieferung bei Theophilus gespalten. Die Handschrift giebt III cap. 25:

Theoph.: 436; Chronogr.: 436,

also wieder die hebräische Ziffer 1. Kön. 6, 1; in der abschliessenden Rekapitulation c. 28 steht dagegen 498. Die überlieferten Einzelposten geben 497.

Otto hat 498 für echt gehalten; ob er aber die Beziehung von 436 zu 1. Kön. 6, 1 gesehen hat, ist nicht zu erkennen. Die Einzelposten scheinen mir an einer Stelle deutlich interpolirt. Auffallend ist einerseits: Ehud 8 statt 80 Jahre, und andrerseits: Philister 40, Simson 20, Friede 40, Samera 1, Eli 20. Samera ist Samgar, dessen eines Jahr auch bei Julius vorliegt und in der alten Chronologie eine Geschichte hat.[1]) Aber wie kommt

1) Ueber Samgars einziges Jahr vgl. Stud. u. Krit. 1891, 681. Nach dem Gesagten zu modificiren ist der Satz: „Die Ziffer kehrt von Anfang an bei den Griechen wieder von Theophilus an.“ Das ist nur für den überlieferten Text desselben richtig. Der ἀκριβέστερος des Klemens bekommt in der Richterzeit in der Summe Monate: 463 J. 7 M.

er neben Eli? Dass er am falschen Ort steht, kennzeichnet ihn als nachträgliche Einlage, womit aber auch die 40 Friedensjahre vom Verdacht getroffen werden, aus Julius zu stammen. Damit verliert die aus den Einzelposten addirte Summe ihren Halt. Mit Philister 20, Simson 20 haben wir 436, wie es die andre Lesung giebt.

Wäre Theophilus aus 1 Kön. 6, 1 interpolirt worden, so wäre schwerlich die hebräische Ziffer benutzt worden. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass der falsch gestellte Samgar, als dass die hebräische Zahl erst nachträglich eingedrungen ist.

Gelzer, Julius Afr. 1, 23, hat Ehuds 8 statt 80 als alten Schreibfehler angesehen und vorgeschlagen, die 72 Jahre desselben dadurch einzubringen, dass die Periodisirung bei Eli gemacht werde, wodurch Samuel, Saul und David mit 72 Jahren zur folgenden Summe kommen. Allein dann müssen wir, wenn die überlieferten Summen gelten sollen, die Königsliste um ebensoviel verkürzen, was ohne willkürliche Schnitte nicht möglich ist; auch sagt der Text ausdrücklich, dass die gegebene Summe sich auf David erstreckt. Und den Samgar behalten wir damit an seinem falschen Ort.

Ehuds 8 Jahre statt 80 hängen vielmehr mit der geringen Summe 1. Kön. 6, 1 zusammen, in die sich nach der herkömmlichen Weise die Einzelzahlen nicht eingliedern liessen, ohne dass irgendwo ein kräftiger Abstrich an der Richterzeit vorgenommen wurde. Es scheint mir desshalb auch die Verkürzung Ehuds zu bestätigen, dass die Liste in ihrem Schluss nicht unversehrt ist. Es hat wenig Sinn, für Simsons Periode 120 Jahre anzusetzen und gleichzeitig diejenige Ziffer für Ehud zu verwenden, die zu 480 passt.

Die eschatologische Haltung des Chronographen macht es wenig wahrscheinlich, dass er für die Perioden der jüdischen Geschichte die einzelnen Posten gab. Steht Theophilus auf dem Chronographen, so wird er nur das allgemeine Schema bei ihm gefunden haben, das er nun selbst mit den Einzelziffern füllt.

Für die Königszeit seit Davids Ende giebt

Klemens macht dieselben nicht verständlich. Ich wüsste nicht, woher die Monate stammen könnten, wenn sie nicht der Vorläufer zu Samgars einem Jahr sind.

Theophilus	448	Chronogr. 414
Exil	70	70
Gesammtsumme seit der Fluth	2650	2750.

Vom zweiten Kainan und der singulären Ziffer von Nahor her ist der Chronograph Theophilus um 134 voran; dieser holt aber die 34 wieder bei der Königsliste ein, obwohl er sie ziemlich gewaltthätig dehnen muss. Mit dieser Summe verbindet sich wenigstens im jetzigen Text die Vulgärziffer für die Fluth 2242, wodurch die Gesammtsumme 4892 wird und um 8 Jahre hinter der runden Weltwoche zurückbleibt.

Vom Exil an verändert sich die Rechnung total. Theophilus muss einen neuen Führer suchen und findet ihn im Nomenklator des Chryseros, des Freigelassenen des Verus. Mit diesem macht er nun sehr konfus den Uebergang von Cyrus zu Tarquinius Superbus und rechnet der römischen Reihe nach bis auf die Gegenwart.

Weil 1) Elemente des hebräischen Texts bei Theophilus auftreten (jedenfalls Exod. 12, 40, wahrscheinlich auch 1. Kön. 6, 1) und weil

2) Theophilus durch seine Quelle beim Exil völlig im Stich gelassen wird und sich selber mit dem Chryseros, so gut es geht, forthelfen muss, darum halte ich es für wahrscheinlich, dass Theophilus auf dem Chronographen steht, so dass auch er dessen fortdauerndes Ansehn, jedoch ebensosehr den völligen Verzicht auf seine eschatologische Rechnung am Ende des Jahrhunderts belegt.

10.

Das singuläre 2148.

An das Räthsel der Textgeschichte von Gen. 5 und 11 sind wir wieder gewaltsam erinnert. Alle andern Faktoren, mit denen unser Chronograph rechnet: 430 in Egypten, 480 Tempelbau, 410 Tempeldauer, 7 × 700 Jahre bis zum Neubau des Tempels, Ochus qui et Cyrus, 490 bis zum Himmelreich, sind jüdisch. Akiba hätte genau ebenso rechnen können, als er ein Jahrzehnt früher Bar Kochba zum gesalbten König ausrufen liess. Nur bei Gen. 5 und 11 verschwindet plötzlich der hebräische Text. Mit der Verweisung auf die Autorität der Sept. auch in den Kirchen Palästinas kommen wir nicht durch. Denn für Ex. 12, 40

und 1. Kön. 6, 1 hat er dieselbe nicht anerkannt. Und wie soll man es sich vorstellen, dass die hebräische und griechische Bibel an einer Stelle, wo sie so hart aufeinander stiessen, unausgeglichen neben einander als Autorität existirt haben? Kommen wir um den Schluss herum, dass die Zahlen, die unser Chronograph giebt, auch in seiner hebräischen Bibel standen?[1]) Wir haben es ja mit einer Bibel zu thun, die leicht älter als Hadrian gewesen sein kann.

Das Fehlen der Hunderter in den hebräischen Listen Gen. 5 und 11 ist schon oft für sekundär erklärt worden. Wer diess thun will, muss für diesen starken Eingriff in den Text auch ein starkes Motiv aufzeigen, und darf sich nicht damit begnügen, von Fälschung der Rabbinen zu reden. Es gilt, den Gedanken zu finden, welchen die Entfernung der Hunderter zum Ausdruck bringt. Die Hoffnung Daniels leistet diess. Sie hat diejenige symbolische Rechnung erzeugt, die nicht mit langen Fristen operirte, sondern die abgelaufne Weltzeit in ein kurzes Mass fasste. Dieselbe würde zugleich erklären, warum die Geschichte des griechischen und des hebräischen Texts sich hier trennt und die Verkürzung der Ziffern nur auf palästinensischem Boden (Masora, Samarit., Henoch, Jubil., Josephus) sich beobachten lässt.

Nun giebt der masorethische Text unzweifelhaft

vom Auszug bis zum Tempelbau 1. K. 6, 1	480
bis zum Exil	430
bis zum Himmelreich nach Daniel	490
	1400.

Auch das legt nahe, dass die Redaktion der Ziffern im hebräischen Text auf der Ziffer Daniels beruht. Die Bejahung dieser Frage schlösse in sich, dass von Adam bis zum Auszug 2800 Jahre gerechnet wurden. Dadurch entständen die 6 „grossen Jahre“ zu 700 Jahren, auf welche der Sabbath des Himmelreichs kommt. Die Summe des gegenwärtigen Texts giebt aber 2668, also 132 Jahre weniger. Allein mit dieser Summe giebt das von Jos. überlieferte 612 bis zum Tempelbau dasselbe Resultat:

---

1) Dasselbe Problem stellt auch das Geschlechtsregister Jesu bei Lukas mit dem 2. Kainan, dessen Herkunft aus der palästinensischen Gemeinde sich nicht bezweifeln lässt, und das dennoch auf einer Bibel mit den grossen Zahlen beruht.

Erste Väterliste	1656
zweite „	292
Patriarchen	290
Egypten	430
Tempelbau	612
Tempelbestand	430
bis zum Himmelreich	490
	4200.

Giebt der masorethische Text gemischte Lesungen aus den beiden Systemen, nach denen die 6 mal 700 Jahre gebildet sind? Die Väterlisten wären der Kopf zur Summation der Richter- und Königszahlen, und 1. Kön. 6, 1 der Schluss zu einer auf 2800 gestellten Rechnung bis zum Exodus.

Auch der Samaritaner lässt sich leicht aus demselben Gesichtspunkt verstehn. Nur ist dort der Endpunkt der 2800 Jahre nicht der Auszug, sondern die Eroberung und Vertheilung des Lands. Als Josua die Stiftshütte nach Sichem brachte und das Volk im Landė angesessen war, haben die 2800 Jahre ihre Erfüllung gefunden. Der Samaritaner giebt:

Bis zur Fluth	1307
Väter nach der Fluth	942
Patriarchen und Egypten	505
	2754
In der Wüste	40
Eroberung des Landes durch Josua	6
	2800.

Die Rabbinen zählen allerdings nicht 6, sondern 7 Kriegsjahre für Josua: z. B. j. sheb. 6, 36b. אבותיכם לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה שבע שכיבשו ושבע שחלקו. Dieselbe Zählung erscheint in dem auf dem griechischen Gebiet sehr verbreiteten Ansatz von 27 Jahren für Josua, von dem der bei Klemens stehende Satz behauptet, er stehe im Buch Josuas. Aber daneben lesen wir *πολεμῶν ἔτη ἑξ*, und bei Josephus: *ἔτος δὲ πέμπτον ἤδη παρελήλυθει*, A. 5, 1, 19. 68, und der beste Textzeuge, der Lateiner, giebt Josua 26 Jahre, d. h. 6 Kriegs- und 20 Ruhejahre, A. 5, 1, 29. 117, und noch in der Passachronik steht: *ἐρημώσας βασιλείας κθ' ἐν ἓξ ἔτεσιν*, pg. 144 ed. Bonn. Uebrigens würde sich auch die Ziffer 7 zum samaritanischen Schema fügen, da es sich mit Gen. 11, 10 auch vereinigen liesse, wenn dort nur ein Jahr eingelegt wird. Hat

man aber auch in Sichem mit der symbolischen Ziffer gerechnet, so that man diess in Jerusalem erst recht. Es hat einige Wahrscheinlichkeit, dass derselbe Schlüssel, der die Besonderheiten des Codex von Sichem deutet, auch die Lesung des masorethischen Texts aufschliessen wird.

Die übrigen im Alterthum auftretenden Summen bis zur Fluth lassen sich sämmtlich leicht aus den erhaltenen Varianten erklären. Die Schwankungen beziehen sich bloss auf den zweiten Theil der Liste, während die 5 ersten Ziffern in den Zehnern und Einern stabil bleiben. Wir erhalten:

Die 5 stabilen Posten	960	960	960	460	460	460
Jared	162	162	162	162	162	62
Henoch	165	165	65	65	65	65
Methusalah	187	167	167	187	187	67
Lamech	188	188	168	188	182	53
Noah	600	600	600	600	600	600
	2262 [1]	2242 [2]	2122 [3]	1662 [4]	1656 [5]	1307 [6].

Nur unser 2148 fügt sich in das Ueberlieferte nicht.

Jared scheint stabil, ist es aber desswegen nicht, weil statt des runden 800 für seine Lebenszeit beim Samaritaner 785 steht. Sollte unser Chronograph für Jared 188 gelesen haben:

die fünf stabilen Ziffern:		960
Jared statt 162		188
Henoch	wie bei Eupol.	65
Methusalah		167
Lamech		168
Noah		600
		2148,

dann erhalten wir auch die 4 × 700 Jahre bis zum Auszug ohne jede weitere Konjektur:

die fünf stabilen Ziffern:	460
Jared	188
Henoch	165
Methusalah	187
Lamech	188
Noah	600
	1788

1) Demetrius Julius. 2) Euseb, Vulgärziffer. 3) Eupolemus.
4) Jos. A. 8, 3, 1. 61. 5) Hebr. Text. 6) Samarit.

	1788
Sem	2
	1790
Liste Gen. 11	290
Patriarchen	290
Egypten	430
	2800
vom Auszug zum Tempelbau	480
Tempeldauer	430
bis zum Himmelreich	490
	4200.

Fügen wir die mit Jareds 188 gebildete Summe zu 992, der von Jos. für Gen. 11 überlieferten Zahl, die Nahors 129 in sich schliesst, so ergiebt sich:

Erste Liste der Väter	2290
zweite „ „ „	990
Erzväter	290
Egypten	430
	4000.

4000 stand vermuthlich für den Auszug beim ἀκριβέστερος des Klemens.

Es spricht manches dafür, dass die Konjektur 188 für Jared zusammen mit Nahors 129, wie sie Jos. giebt, den alten echten Text herstellt. Denn wie die Variationen in diesen Ziffern nicht als Zufall zu verstehen sind, so ist schon ihre erste Genesis kaum denkbar als ein blosser Willkürakt des Gesetzgebers. Mir scheint der Wunsch begründet, ein Princip wahrzunehmen, aus dem die Bildung der Reihe begreiflich wird. Die auf 4000 endende Reihe lässt sich genetisch verstehn. Denn die Summen 2290, 990, 290 haben eine einfache Proportionalität. Das Schema ist:

$$290 + 2 \times 700 + 600 = 2290$$
$$290 + 700 = 990$$
$$290 = 290.$$

Der Rest, der das 4. Jahrtausend voll macht, 430, fällt der Zeit in Egypten zu. Der gegebne Ausgangspunkt der Reihe sind die Patriarchenzahlen. Dass Abraham hundertjährig den Sohn erhielt, und Jakob 130jährig nach Egypten wanderte, wird man längst erzählt haben. Das gab für die Patriarchenzeit den Ansatz $100 + 60 + 130 = 290$, der sich auch als die Zahl des

Mondlaufs leicht einprägt. Sodann ragt Noahs 600 eigenartig aus diesen Zahlen hervor. Auch der Ansatz der Fluth in Noahs 600. Jahr wird ein alter Ansatz sein. Nun wird die übrige Reihe dadurch gebildet, dass das gegebne 290 für alle 3 Perioden als Grundziffer verwendet und für die Väter bis Noah um 2×700, für die Väter vor Abraham um 700 Jahre vermehrt wird, während der Auszug das begonnene Jahrtausend schliesst. Warum wird nicht einfach gesagt, dass Israel 400 Jahre in Egypten wohnte? warum müssen es genau 430 sein, wenn der Erzähler nicht eine runde Summe erstrebt?

Sodann erhalten wir von 4000 aus einen verständlichen Stammbaum der Varianten. Zum Rhythmus der Weltwoche von 6×700 Jahren gelangte man von 4000 aus leicht. Der Rechner auf Grund von Daniel nahm der ersten Väterliste 500, der zweiten 700 Jahre, wodurch er mit dem Auszug bei 2800 stand. Allein das setzte die Zahl 480 für den Tempelbau voraus, die sich mit den Posten des Richterbuches stiess. Wurden diese summirt und der Tempelbau auf 612 gesetzt, so musste die runde Zahl für den Auszug aufgegeben und die erste Väterliste nochmals verkürzt werden.

Wer die hebräischen Ziffern für älter hält, kann sich die Bewegung der Zahlen umgekehrt denken. Dann treten die Varianten desswegen auf, weil die Rundung zu 2800 oder zu 4000 beim Auszug angestrebt wird.

Dass sich die 6×700 Jahre nirgends unversehrt überliefert finden, ist durch die einschneidende Wandlung erklärbar, welche die Auslegung Daniels seit Hadrian erfahren hat. Seit Daniels Zahl den Tempelbrand weissagte, war es mit der Berechnung des gesammten Weltlaufs nach derselben vorbei Darum finden sich im masorethischen Text Lesungen neben einander, die verschiednen Systemen angehören; das Interesse an ihrer Ausgleichung war tot. Deute ich die masorethischen Ziffern richtig, so illustriren sie nicht nur das Steigen, sondern auch das Sinken der messianischen Hoffnung von Daniel bis Hadrian.

Das ist derjenige Zweig der Rechnung, der 490 mit umschliesst und beim Himmelreich endet. Die andre Stelle, von welcher Variationen schon vor Daniel ausgingen, ist Exod. 12, 40. Die Glosse *καὶ ἐν γῇ Χαναάν* trat ein, welche durch Moses Genealogie empfohlen schien. Dadurch wurde die Summe

um 215 gekürzt, und die Symmetrie zerstört. Auch die Väterlisten kommen nun ins Schwanken, weil beim Ende des Tempels oder des Exils die verlorne Symmetrie, sei es mit 5000, sei es mit 4900, wieder gewonnen wird.[1])

Das ist ein „Kartenhaus", so lange wir Jareds 188 Jahre bloss aus der Summe 2148 herausschälen müssen. Vielleicht besitzen aber andre mehr Material in dieser Sache als ich, und wenn sich für Jared 188 irgendwo überliefert fände, dann wäre allerdings nicht nur bewiesen, wie unser singuläres 2148 zu deuten ist, sondern weiter, dass es vor Hadrian hebräische Bibeln gab mit den 6×700 Jahren bis zum Himmelreich, und auch diess wäre wahrscheinlich gemacht, dass 2800 aus 4000 stammt.

Vorerst notiren wir als Ertrag für unsre Untersuchung, dass der Schluss aus der Verschiebung des Cyrus bei Jos.: Artaxerxes = Cyrus, auf Berechnungen des Himmelreichs in Jerusalem sich bestätigt hat. Denn dass die masorethischen Zahlen mit dem überlieferten 612 und 430 auf 4200 stehn, das ist nicht Konjektur, sondern Thatsache. Dadurch wird aufs neue die Zugehörigkeit des Chronographen zur jüdischen Christenheit fest. Jedenfalls lässt sich seine auffallende Fluthziffer nicht als Zeichen seines griechischen Standorts verwenden. Denn sie mag leicht eine alte Lesung erhalten haben, welche den Chronographen mit den Rechnungen Jerusalems zusammenbringt, und damit in bester Uebereinstimmung stehn, dass er auch in der Deutung der Zahl Daniels noch den alten Gedanken vertritt.

Zugaben.

1) Auch Jos. 8, 3, 1. 61 greift hier ein. Der Chronograph, aus dem Jos. hier schöpft, ist nicht unbedeutend, da er ihm die tyrischen Synchronismen geliefert hat. Dort wird der Auszug

1) Werden Jareds 188 zu den grossen Ziffern gefügt, so erhalten wir 2290 bis zur Fluth, 1145 mit dem 2. Kainan bis zur Berufung Abrahams. Die 2. Periode wird genau die Hälfte der ersten; die Fortsetzung mag gewesen sein: 430, 631, 434, 70 = 5000. Auch der Typus des Samaritaners ist zu beachten. Er brachte mit Jared 188 und dem zweiten Kainan die Fluth genau in die Mitte: bis zur Fluth 1790, bis zum Auszug (ohne die Glosse Exod. 12, 40) 1790. Mit der von Jos. gegebenen Ziffer 1662 bis zur Fluth stand sie in der Mitte zwischen Auszug und Schöpfung bei Jareds 162 und 942 für die 2. Liste. So erhalten wir beidemal 1662.

auf 2510 gesetzt, ein Ansatz, der an denjenigen im Buch der Jubiläen: 2410 erinnert.

Die Summen sind bis zum Tempelbau:

seit dem Auszug	592
seit der Berufung Abrahams	1020
seit der Fluth	1440
seit Adam	3102.

Für die Berufung Abrahams ist zunächst nach *μετὰ χίλια καὶ εἴκοσι* noch *καὶ δύο* beizufügen, wodurch wir für die Patriarchenzeit statt der irrationalen 428 die kanonischen 430 Jahre erhalten. Die Frist von 1662 Jahren zwischen Adam und der Fluth ist verständlich, aber die 418 J. von der Fluth bis zur Berufung Abrahams verschliessen sich dem Verständniss. Allein 1662 + 418 ergiebt 2080, d. h. diejenige Summe, welche der masorethischen Rechnung den Symbolismus giebt: 2080 + 290 + 430 = 2800. Es scheint hier der Anfang der Weltwochenrechnung erhalten zu sein; aber Jos. hat die Summe verkehrt getheilt in 1662 und 418, statt in 1788 und 292 und übersehen, dass er mit dieser Summe noch nicht bei der Berufung, sondern erst bei der Geburt Abrahams stand, so dass er das irrationale 418 schuf, und da er weiter für 430 nicht die hebräische, sondern die griechische Rechnung verwendet, verkürzt sich ihm die Summe noch einmal um 215 Jahre, so dass aus 2800 nun 2510 geworden ist. Wenigstens ist diess ein Erklärungsversuch dieser Zahlen, für die es sonst noch keine Erklärung giebt. Aber auch hier sind die Zahlen so überarbeitet und zerbrochen, dass sich auch an dieser Stelle keine zwingende Beobachtung gewinnen lässt.

2) Die Ziffer 612 für den Tempelbau erfordert noch einige Ueberlegung, weil sie dadurch einige Wichtigkeit erhalten hat, dass sie mit den masorethischen Listen im System der 6×700 Jahre zusammen gehört. Sie steht A. 20, 10 als Summand in 1580, der Summe des Eupolemus. Jos. setzt sie aber mit einer irrationalen Tempelziffer fort: 466, die er nur durch Salomos 80 Jahre einigermassen rationalisirt. Ich schloss darum in der Abhandlung von 1891, dass Jos. die Zahl des Eupolemus verschoben habe vom Anfang Davids auf den Tempelbau. Ich sah aber damals den Symbolismus in den synagogalen Rechnungen

noch nicht. Derselbe spricht in der That dafür, dass 612, wie Jos. es fasst, für den Tempelbau verbreitet war.[1])

Andrerseits erhalten die Gründe, die dafür sprechen, dass die Königsziffer des Jos. ihm und nicht Eupol. angehört, dadurch eine Verstärkung, dass Eup. Salomo gegen den Schrifttext im ersten Jahr den Tempel bauen lässt. Ich nahm diess 1891 als eine Laune des Eup. hin, die sich nur durch die Erwägung erläutern lasse, dass Salomo ohne Zögern an sein grösstes Werk gehen müsse. Aber die Zahlen des Eupolemus stehn seit der Fluth so:

Liste Gen. 11	942
Patriarchen und Egypten	505
bis zu David	612
David	40
bis zum Tempelbau	1
	2100

Der direkte Widerspruch mit dem Schriftwort und die runde Ziffer werden auch hier mit einander in Zusammenhang stehn.

Da nun Eupolemus nach seiner ganzen Art schwerlich als ein selbständiger Rechner gelten darf und seine Zahlen 2122 und 1090 auch in andere Kombinationen sich fügen, vgl. S. 55, so wird anzunehmen sein, dass die Summe 612 ihm bereits überliefert war und von ihm nur in besondrer Weise verwendet wird. Um so glatter erklärt sich die irrationale Tempelziffer des Jos. 612 lag ihm doppelt vor: als Summand von 1580 und als Summe für den Tempelbau. Da er die Zahl in der letztern Weise deutete, und doch 1580 nicht verlieren wollte, kam er nothwendig auf seine willkürliche Zahl für den Tempelbestand. Die wichtigste Seite dieser Frage ist das chronologische Moment. Eup. ist durch den Polyhistor excerpirt worden. Da er bereits 612 verwendet, ist die mit den masorethischen Zahlen zusammengehörende Tempelziffer für die Zeit Hyrkans I oder Jannais belegt.

11.

Der „gefälschte" Josephus des Origenes.

Nach der traditionell gewordnen Meinung las Origenes einen christlich interpolirten Josephus; nach meiner Meinung las er Citate aus Josephus, die christlich interpretirt gewesen sind.

1) Es erklärt sich ohne jede Schwierigkeit: Wüste 40, Josua 26, Richter (die Posten des Buchs addirt) 410, Eli 40, Samuel 50, Saul 2, David 40, Salomo bis zum Tempelbau 4.

εὕρομεν, sagt Origenes zu Mth. 21, 25, *ἐκ τῶν κατὰ τὸν χρόνον Τιβερίου Καίσαρος ἱστοριῶν γραφάς, ὡς ἄρα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἐκινδύνευσεν ὁ λαὸς, τοῦ μὲν Πιλάτου βιαζομένου ἀνδριάντα Καίσαρος ἀναθεῖναι ἐν τῷ ναῷ, τῶν δὲ καὶ παρὰ δύναμιν κωλυόντων. τὸ δὲ ὅμοιον ἀναγέγραπται γεγονέναι καὶ κατὰ τοὺς χρόνους Γαίου Καίσαρος.* Besonders merkwürdig sei, dass *αὐτὸς πρῶτος ἐτόλμησε μιᾶναι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ Πιλᾶτος, ᾧ παρέδωκαν τὸν Ἰησοῦν.* Hier liegt deutlich der Bericht des Jos. zu Grund über den Streit um die Kaiserbilder unter Pilatus und unter Caligula. Allein Origenes stellt sich vor, Pilatus habe den Tempel durch ein Kaiserbild entweihen wollen. Stand das in seinem Jos. und war dieser gefälscht, so dass er das *μιᾶναι τὸν ναόν* für Pilatus bot? Und hat Origenes Geschichten des Jos. *γραφαί* genannt? Die Stelle verlangt nichts anderes, als dass Origenes eine kurze Erwähnung der Dinge unter Pilatus und Caligula vor sich hatte, die beides als gleichartig zusammenstellte, so dass er die Differenz zwischen den Ereignissen unter Pilatus und unter Caligula nicht wahrzunehmen vermochte, sondern auf Pilatus übertrug, was bloss von Caligula richtig ist.

Die Herodianer erklärt Origenes zu Mth. 21, 25 als diejenige Parthei, welche dem Kaiser die Steuern geben wollten, im Gegensatz zu den Pharisäern, welche sie verweigerten. *ἱστόρηται δὲ ὅτι Ἰούδας μὲν ὁ Γαλιλαῖος, οὗ μέμνηται καὶ Λουκᾶς ἐν ταῖς τῶν ἀποστόλων πράξεσιν, ἀποστήσας πολὺ πλῆθος Ἰουδαίων ἐδίδασκε μὴ δεῖν διδόναι Καίσαρι φόρον μηδὲ κύριον ἀναγορεύειν τὸν Καίσαρα. ὁ δὲ κατὰ τὸν καιρὸν αὐτοῦ τετράρχης πείθειν ἐβούλετο τὸν λαὸν εἴκειν τῇ παρούσῃ καταστάσει καὶ μὴ αὐθαίρετον αἱρεῖσθαι πρὸς ἰσχυροτέρους πόλεμον, διδόναι δὲ τοὺς φόρους.* Hier bestehn deutliche Beziehungen zu A. 18, 1, 1; aber der Tetrarch, gegen den sich die Bewegung richtet und der das Volk zu beschwichtigen sucht, ist für den Text und Sinn des Jos. ein fremdes Element. Wie soll Origenes selbst die Stelle aus Jos. schöpfen, ohne auf die Absetzung des Archelaus und die Einrichtung der römischen Prokuratur zu stossen, während er sich seinen Herodes als Landesherrn von ganz Judäa denkt? Dagegen hat Origenes gehört, dass Juda sich als Christus gab, c. Cels. 1, 57 u. zu Joh. 1, 21. 6, 6, was nicht aus Jos. stammt, und die Abwesenheit desselben bestätigt sich dadurch, dass Origenes konstant Theudas vor die Geburt Jesu stellt und kein

Bewusstsein zeigt, dass hier eine chronologische Schwierigkeit besteht.

Zu Matthäus 14, 2 erwägt Origenes, worin die Sünde des Herodes bestanden habe. „Jemand meint," *τινὲς μὲν οὖν οἴονται*, die Ehe sei desshalb illegal gewesen, weil Philippus nicht kinderlos gestorben sei. Dieser „Jemand" kennt die Erzählung des Jos. nicht. Origenes fügt bei: *ἡμεῖς δὲ μηδαμῆ σαφῶς εὑρίσκοντες τεθνηκέναι τὸν Φίλιππον μεῖζον ἔτι τὸ παρανόμημα τῷ Ἡρῴδῃ λογιζόμεθα γεγονέναι, ὅτι καὶ ζῶντος ἀπέστησε τοῦ ἀδελφοῦ τὴν γυναῖκα.* Origenes hat somit nachgesucht, ob Philippus vor „Herodes" gestorben sei, hat diess aber nirgends unzweideutig gefunden. Er hat aber auch das Gegentheil nicht gefunden, dass der Mann der Herodias, als sie ihn verliess, noch am Leben war. D. h. Origenes hat nicht bei Jos. gesucht.

Den Spruch: das Gesetz und die Propheten bis Johannes, belegt Origenes damit, dass der Täufer noch von Herodes, Jesus nicht mehr von Herodes, sondern von Pilatus getötet worden sei. Denn *ἡ τῶν βασιλευσάντων ἐν τῷ λαῷ ἐξουσία μέχρι τοῦ ἀναιρεῖν τοὺς νομιζομένους ἀξίους θανάτου αὐτοῖς ὑπάρχοντας ἕως Ἰωάννου ἦν καὶ ἀναιρεθέντος τοῦ τελευταίου τῶν προφητῶν παρανόμως ὑπὸ τοῦ Ἡρῴδου, ἀνῃρέθη ὁ Ἰουδαίων βασιλεὺς τῆς τοῦ ἀναιρεῖν ἐξουσίας. εἰ γὰρ μὴ ἀφῄρητο αὐτὴν ὁ Ἡρῴδης, οὐκ ἂν ἐδίκασεν ὁ Πιλᾶτος τὸν Ἰησοῦν τὴν ἐπὶ θανάτῳ, ἀλλ' ἤρκησεν ἂν Ἡρῴδης μετὰ τῆς τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ εἰς τοῦτο βουλῆς.* Dadurch war Gen. 49, 10 erfüllt.

Somit hat Origenes von der Einrichtung der Provinz Judäa keine Vorstellung und weiss vom Regiment der Prokuratoren anstatt der Herodier in Jerusalem nichts. Sein Herodes ist König von Jerusalem, nur dass ihm nach der Hinrichtung des Täufers das Blutgericht genommen war. Das beweist eher, dass Origenes den falschen Petrus, als dass er Jos. kennt.

Was die Juden Joh. 2, 20 über den Bau des Tempels sagen, bringt Origenes in Verlegenheit. Gegen Herakleons Ausdeutung der Stelle liegt es ihm daran, ihre historische Wahrheit darzuthun. Zu Salomos und Serubabels Tempelbau passt sie aber nicht; er tröstet sich nun damit, dass der Tempel in der Makkabäerzeit leicht einmal zerstört und wieder neugebaut sein könne. D. h. Origenes hat vom herodeischen Tempelbau nichts gehört.

Durften diese Instanzen wirklich bloss als negative Argumente beurtheilt werden? Ich schliesse nicht: Origenes redet nirgends vom Tempelbau des Herodes, also hat er Jos. nicht gekannt, was selbstverständlich thöricht wäre. Der Schluss steht im Gegentheil auf bestimmten positiven Aussagen des Origenes. Er hat Herodes für den König Jerusalems erklärt, hat es als problematisch behandelt, ob er einen Ehebruch begangen habe, und hat die makkabäische Periode als diejenige bezeichnet, in der ein Neubau des Tempels am leichtesten unterzubringen sei. Diese Vorstellungen schliessen Jos. positiv aus. Die Fragen, die sich Origenes stellte, hätten bei Jos. ihre Erledigung gefunden, finden aber eine solche bei Origenes nicht; also hat er sie nicht bei Jos. gesucht.

Über die Königin von Saba hören wir, Hohes L. 1, 5: invenimus autem hujus ipsius reginae etiam Josephum in historia sua facere mentionem addentem etiam, hoc quod posteaquam regressa est, inquit, a Salomone, Cambyses rex miratus ejus sapientiam, quam sine dubio ex Salomonis sapientia susceperat, cognominavit, inquit, nomen ejus Meroen. refert autem, quod non solum Aethiopiae, sed et Aegypti regnum tenuerit. Letzteres ist korrekt cf. A. 8, 6, 5. 6. 165. 167. Kambyses und Meroe stammen dagegen aus dem von Jos. über Mose gegebnen Midrasch: *συνελαθέντες εἰς Σαβὰν πόλιν βασίλειον οὖσαν τῆς Αἰθιοπίας, ἣν ὕστερον Καμβύσης Μερόην ἐπωνόμασεν ἀδελφῆς ἰδίας τοῦτο καλουμένης, ἐπολιορκοῦντο*, A. 2, 10, 2. 249.

Wenn bei Origenes Meroe aus dem Namen von Saba zu demjenigen der Königin von Saba geworden ist, so ist das keine „Fälschung“ des Jos., sondern einfach eine mit Missverständnissen belastete Wiederholung eines älteren Citats.[1]) Die Gleichzeitigkeit zwischen Kambyses und Salomo giebt nicht gerade grosse Zuversicht, dass Origenes die ersten Bücher der A. gelesen hat.

Aehnlich wird es sich mit Threni 4, 19 verhalten: *κοῦφοι ἐγένοντο οἱ διώκοντες ἡμᾶς ὑπὲρ ἀετούς. ἱστορεῖ γὰρ Ἰώσηπος, ὡς οὐδὲ τὰ ὄρη τοὺς φεύγοντας διέσωσεν* Von den „Bergen“ ist bei Jos. nichts sonderliches zu lesen; wohl aber stehn die

1) In der Paraphrase der biblischen Erzählung giebt Jos. der Königin keinen Namen; dagegen steht 8, 6, 2. 159 ein seltsames Fragment, über dessen Herkunft ich nichts zu sagen wage; in jüdischen Büchern habe Jos. gefunden, dass der Pharao Salomos der letzte dieses Namens gewesen sei, und dass die Königin von Saba die von Herodes genannte Nikaule sei.

Berge Mth. 24, 16: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*. Damit wird beim Vordermann des Origenes Threni 4, 19 kombinirt gewesen sein und dafür, dass sie auch die Berge nicht retteten, sondern die Drohung Jesu und der Propheten sich an ihnen erfüllt hat, war Jos. als Zeuge citirt.

Da Origenes die Geschichten über Antipas nicht gekannt hat, hat er nicht selbst die Stelle über den Täufer mit dem genauen Fundort: 18. Buch der Arch. aus derselben herausgehoben, und dieser Schluss wird dadurch bestätigt, dass auch hier Origenes Dinge über Jos. sagt, die unrichtig sind, c. Cels. 1, 47: *ὁ δ' αὐτὸς καίτοιγε ἀπιστῶν τῷ Ιησοῦ ὡς Χριστῷ ζητῶν τὴν αἰτίαν τῆς τῶν Ἱεροσολύμων πτώσεως καὶ τῆς τοῦ ναοῦ καθαιρέσεως . . οὐ μακρὰν τῆς ἀληθείας γενόμενός φησι ταῦτα συμβεβηκέναι τοῖς Ἰουδαίοις κατ' ἐκδίκησιν Ἰακώβου τοῦ δικαίου, ὃς ἦν ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ἐπειδήπερ δικαιότατον αὐτὸν ὄντα ἀπέκτειναν. τὸν δὲ Ἰάκωβον τοῦτον ὁ Ἰησοῦ γνήσιος μαθητὴς Παῦλός φησιν ἑωρακέναι ὡς ἀδελφὸν κυρίου*, und nun erst kommt noch einmal Jos., der doch nicht die ganze Wahrheit gesagt habe, weil er nicht von Jesu Tod, sondern bloss von Jakobus spricht.

Die Stelle lässt sich ohne Schwierigkeit aus einem älteren Citat begreifen. Der Vordermann hat gesagt: Jos. selbst spricht die Ursache aus, welche den Untergang Jerusalems verschuldet hat, da er ja die Hinrichtung des Jakobus erzählt, ebenso wie er diejenige des Täufers berichtet und den Juden als Schuld angerechnet hat. Diess that er, obwohl er von Jesus nicht gesprochen und nicht an ihn geglaubt hat. Was für den Vordermann im Bericht des Jos. faktisch enthalten war, betrachtet Origenes als dessen eigene Aussage; dergleichen Weiterbildungen der Citate haben viele Analogien, und eben hier liefert Euseb eine solche, da er den Bericht des Origenes in die eigenen Worte des Jos. umsetzt, h. e. 2, 23, 20. So wenig Euseb desswegen einen gefälschten Text des Origenes las, so wenig las Origenes einen gefälschten Jos.

Gegen die Fälschungshypothese spricht, dass die Ueberlieferung des Textes keine Spur dieser angeblichen Interpolation aufweist. Dass Euseb die Worte aus Origenes bezieht, beweist, dass auch sein Text sie nicht enthielt. Sodann sind die Parallelen zu dieser Stelle, c. Cels. 2, 13 und zu Matth. 13, 55 weit über das

hinaus, was als Interpolation in den Text des Jos. denkbar wäre, stereotyp. Alle drei wiederholen die echten Worte des Jos.: *Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ = τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ* A. 20, 9, 1. 200. Der Anschluss an diese Stelle ist augenscheinlich. Alle drei charakterisiren weiter Jakobus als den Gerechten. Die beiden ausführlicheren Parallelen c. Cels. 1, 47 und zu Matth. 13, 55 geben ausserdem gleichmässig das Citat von Gal., 1, 19, was sich keineswegs von selbst versteht, da die Stelle in c. Cels. 1, 47 eine offenbare Abschweifung ist, und weiter die Angabe, dass Jos. Jesus nicht als Christus angenommen habe. Neben *καίτοιγε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ* steht *τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν*, und auch die kurz gehaltne Bemerkung 2, 13 ist mit 1, 47 darin kongruent, dass auch sie heraushebt, Jos. habe nicht die ganze Wahrheit gesagt. Gleichartig sind endlich alle drei Stellen darin, dass sie über dieses Zeugniss des Jos. bloss referiren. Las Origenes eine christliche Interpolation, so war ihr Wortlaut für seinen Zweck sehr beweiskräftig, wie denn Euseb statt eines Referats mit Grund ein Citat verlangt. Aber Origenes weiss von demselben nur aus dritter Hand.

Anderes ist weniger beweiskräftig. Zu Gen. 49, 10 beruft er sich darauf, dass Herodes secundum historiae fidem, quam Josephus scribit, alienigenam fuisse et per ambitionem in regnum Judaeorum dicitur irrepsisse. Nachdem Origenes dieselbe Stelle auch dadurch erläutert hat, dass Herodes nach der Ermordung des Täufers das jus gladii entzogen worden sei, giebt dieser Satz nicht die Sicherheit, dass er wirklich wusste, was Jos. über die Herkunft des Herodes gesagt hat. Auch dicitur ist zu beachten. Origenes berichtet hier nicht, was Jos. sagt, sondern was mit Berufung auf Jos. gesagt wird. Auch darauf, dass die Alexanderlegende sich c. Cels. 5, 50 findet, lässt sich kein Schluss bauen. Sie wird nicht als Zeugniss des Jos. bezeichnet: *φασί*. Er kann auch den Chronographen mit *φασί* citirt haben, der recht gut im Kontrast zum jetzigen Elend Israels daran erinnert haben kann, wie Gott ihm einst das Herz des Welteroberers geneigt machte. Andrerseits ist nicht zu übersehn, dass auch die Quelle des Jos., der Polyhistor, noch in die Origenes benachbarte Litteratur hinein wirkt.[1])

1) Ueber meine Zusammenfassung der Alexanderlegende mit den

Wenn Origenes zu Ps. 73, 5 sagt: *ταῦτα πάντα πεπλήρωται ἐν τῇ τῶν Ἱεροσολύμων ἁλώσει, ὥσπερ Ἰώσηπος ἱστορεῖ καθένα διηγούμενος τῶν πεπραγμένων*, so hält sich der Satz sehr im Allgemeinen. Dagegen wird b. j. 6, 5, 3: die Priester hörten im Tempel den Ruf: *μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν* mit dem Fundort *Ἰώσηπος ἐν τοῖς περὶ ἁλώσεως ἱστορεῖ* zu Threni 4, 14 citirt. Aber auch diese Stelle ist mit einem Theologumenon gemischt, das Jos. nicht angehört. Denn das Citat ist mit Gal. 3, 19 kombinirt und beweist die *ἐγρήγοροι*, welche das Gesetz gegeben haben und im Tempel gegenwärtig sind. Dazu findet sich hom. 13 zu Jerem. 15, 5 eine Parallelstelle, die bloss das Citat aus Jos. nicht enthält. Hat wirklich Origenes sich selber kopirt?

Es ist möglich, dass noch einige weitere Stoffe aus Jos. bei Origenes beizubringen sind. Vorerst bleibt mir nur ein einziges richtiges Citat: zu Jeremia 22, 24 beruft sich Origenes dafür, dass Jojakim von Nebukadnezar getötet und unbestattet vor das Thor geworfen worden sei, auf Jos. im 10. Buch der Archäologie. Die Sache ist richtig: A. 10, 6, 3. 97.

Es liesse sich leicht denken, dass nicht alle Citate des Origenes von derselben Art wären, und vermittelte Citate neben direkten sich fänden. Allein dass in der Schriftstellerei des Origenes sich eine oder zwei zutreffende Berufungen auf Jos. finden, scheint mir nicht geeignet, den durch die entstellten Angaben geforderten Schluss zu entkräften oder auch nur zu begrenzen.[1]) Die Beziehungen auf Jos. bei Origenes weisen auf seine mannig-

---

falschen Briefen bei Jos. hat Schürer gescherzt. Allein die falschen Briefe (cf. denjenigen an Philometor) sind von der Eupolemus gehörenden Chronologie (414 seit dem Exil!) nicht trennbar, zudem da Eupolemus notorisch der Verfasser falscher Briefe war (Briefe Salomos). Im falschen Brief der Samariter an Epiphanes wird aber in unlöslichem Widerspruch mit den eignen Aussagen des Jos. über die „Kuthäer" gesagt: dieselben seien Sidonier. Und diese selbe Theorie über die Samariter steht in der Alexanderlegende. Auch hier steht mein Schluss auf einer unzweifelhaften Thatsache.

1) Die Apologie gegen Apion hat eine besondre Stellung; auch ist die Quellenfrage für sie eigenartig. Origenes hat kein direktes Citat aus ihr; genannt wird sie c. Cels. 1, 16. 4, 11. Was Origenes über Hermippus und Hekatäus sagt, hat zu derselben Beziehungen, ist aber nicht bloss aus ihr verständlich; denn Hermippus wird mit einem andern Titel citirt und über Hekatäus giebt er das Urtheil Philos.

fache Lektüre im Bereich der altkirchlichen Litteratur zurück. Wer vor ihm über die Königin von Saba geredet hat, und über das in der Schrift dunkel gelassne Ende Jojakims, und wer die Alexanderlegende zuerst benützt hat, als Beweis für Gottes Güte gegen Israel, und wer die Heiligkeit des Tempels auf die Egregoren zurückführte, und diese durch Gal. 3, 19 und b. j. 6, 5, 3 bewiesen hat, steht dahin. In unsre Untersuchung greifen diejenigen Citate ein, die sich mit der Schuld und Bestrafung Israels beschäftigen. Der „Greuel der Verwüstung“ fieng gleich unter Pilatus an. Dass Ps. 73, 5 und Threni 4, 19 und Mth. 24, 16 an der Judenschaft sich erfüllt haben, dafür war Jos. als Zeuge citirt. Er hat selbst die Schuld des Volkes sichtbar gemacht, weil er zwar nicht von Jesu Tod, dagegen von der Hinrichtung des Täufers und des Jakobus sprach. Dieser hatte seinen Beinamen: der Gerechte, und das Zeugniss des Paulus für denselben, Gal. 1, 19 war beigebracht.

Jos. ist erst allmählich in der Kirche berühmt geworden. Klemens, der noch keine selbständige Berufung auf ihn hat, und Minucius, der nach seinem echten Text seine Leser für den Fall Jerusalems nicht auf Jos., sondern auf Antonius Julianus verwiesen hat, belegen diess. Der Aelteste, von dem wir wissen, dass er in b. j. und A. zu Hause war, ist unser Chronograph, der über Jakobus als den ersten Bischof Jerusalems berichtet und den Untergang Jerusalems als Gottes Gericht über das Volk beschrieben hat, so dass unser Citat bei ihm aufs beste Raum hat. Dass ihn aber Origenes gelesen hat, zeigt sich daran, dass sein Ansatz: 15. Jahr des Tiberius = Lehr- und Todesjahr Jesu bei Origenes wieder erscheint: c. Cels. 4, 22: *τεσσεράκοντα γὰρ ἔτη καὶ δύο οἶμαι, ἀφ᾽ οὗ ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, γεγονέναι ἐπὶ τὴν Ἱεροσολύμων καθαίρεσιν*, womit der andre Satz nah verwandt ist: *ἐνιαυτὸν γάρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξεν*. de princ. 4, 5, trotzdem Origenes in seiner Konstruktion der Jahrwochen zu Mth. 24, 15 das dreijährige Lehramt Jesu nach Johannes lehrt, und sich dadurch selber widerspricht. Um so sichrer sind ihm die 42 Jahre litterarisch vermittelt.

Aufs schönste greift hier das Citat homil. 32 in Lucam ein: praedicare annum domini acceptum. juxta simplicem intelligentiam aiunt, uno anno salvatorem in Judaea evangelium praedicasse et hoc esse quod dicitur: praedicare annum domini acceptum

et diem retributionis, nisi forte ... und nun folgt die Allegorie. aiunt, in der That. Wir lasen bereits bei Klemens: *καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρύξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως· ἐνιαυτὸν δεκτὸν κυρίου κηρύξαι ἀπέστειλέν με.*

Auch die Jahrwochen des Origenes sind eine Umbildung des Chronographen.

Er verzichtet auf die 490 Jahre, und erklärt die 70 Wochen als 70 × 70 Jahre, wodurch er einen Symbolismus von 4900 Jahren erhält von Adam usque ad septuaginta annos, qui fuerunt post... Habe ich den „Jemand" bei Klemens richtig gedeutet, so hat derselbe gesagt: nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, und nun erst Daniels Weissagung beginnen lassen. Origenes dagegen sagt: qui fuerunt post dispensationem Christi und endet die 4900 Jahre beim Tempelbrand. Die letzte eine Woche sind die 70 Jahre von Christi Geburt bis zum Tempelbrand, die durch die Himmelfahrt ungefähr in 2 Hälften getheilt werden. Die 7 und 62 Wochen = 490 + 4340 = 4830 Jahre enden bei Christi Geburt. Natürlich fehlt Origenes jeder Grund, wesshalb 490 Jahre nach Adam ein Einschnitt gemacht werden soll. Wie Origenes dazu kommt, eine Weltwoche von 4900 Jahren zu konstruiren, scheint mir durch den Chronographen erklärt, und nicht minder ist es durchsichtig, warum er seine Deutung Daniels vollständig aufgegeben hat und aus der ganzen Rechnung nur das eine Glied: vom Tode Christi zur Zerstörung Jerusalems 42 Jahre, einmal wiederholt.

Auch bei Origenes erscheint der „Flügel" und die Doppelübersetzung von Daniel 9, 27. Was er über den Text der Stelle sagt, ist nicht völlig deutlich: et conformabit testamentum multis septimana una et in dimidio septimanae tolletur sacrificium et libatio et pinnae usque ad consummationem festinationis. Hier ist Sept. und Theodotion bunt gemischt; das mittlere Glied gehört jener, das erste und dritte diesem. Da aber Origenes in der Auslegung sagt: Christus cessare fecit incensum et sacrificia et templum, quod arbitror a pinna nominavit, so macht er deutlich, dass er auch das mittlere Glied in einer sehr ähnlichen Form gelesen hat, wie die, welche der Text des Klemens giebt: *καταπαύσει θυμίαμα* (nicht *θυσιαστήριον* wie im Alex.) [*καὶ*] *θυσίας*. Auch das folgende Glied: *καὶ πτερυγίου ἕως συντελείας σπουδῆς* ist mit dem Text des Klemens *καὶ πτερυγίου ἀφανισμοῦ ἕως*

συντελείας καὶ σπουδῆς im Fehlen des *ἕως* vor *πτερύγιον* verwandt. Darauf fährt Origenes fort: post haec sequitur sermo quem exposuimus (das *βδέλυγμα*) ita habens: et confirmabit testimonium multis septimana una. Er hat also bereits das *δυναμώσει διαθήκην* doppelt, wie der Alex., und zwar macht das *βδέλυγμα* den Schluss. Der Text des Origenes ist somit mehr entstellt als der des Klemens. Auch lässt der Satz: templum quod a pinna nominavit, nicht mehr wahrnehmen, dass Origenes eine deutliche Vorstellung von der Lokalität des Flügels hat.

12.

Der Bericht des Epiphanius über den Tod des Jakobus.

Schürer nimmt an, derselbe stamme aus Hegesipp. Nun sagt Epiphanius über den Tod des Jakobus: *οὕτω γὰρ ἱστόρησαν πολλοὶ πρὸ ἡμῶν περὶ αὐτοῦ Εὐσέβιός τε καὶ Κλήμης καὶ ἄλλοι.* Hier nöthigt noch nichts, an etwas andres als an Eusebs Kirchengeschichte zu denken, wo Klemens und Hegesipp als die Zeugen für den Tod des Jakobus zusammenstehn. Aber Epiphanius sagt weiter: *ἀλλὰ καὶ τὸ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξῆν αὐτῷ φέρειν, καθὼς οἱ προειρημένοι ἀξιόπιστοι ἄνδρες ἐν τοῖς ὑπ' αὐτῶν ὑπομνηματισμοῖς ἐμαρτύρησαν*, c. haer. 1, 2, 29. Bei Euseb steht das nicht; es bleibt also von den Genannten nur Klemens als Gewährsmann übrig. Somit liegt hier eine irgendwie vermittelte Benützung des Klemens vor, die nicht auf Euseb beschränkt ist, und eine Angabe des Klemens, die nicht aus Hegesipp genommen war. Ueberhaupt ist die Abhängigkeit des Klemens von Hegesipp keineswegs vor jeder Untersuchung gewiss. Die Texte müssen verglichen sein.

Hegesipp sagt eine Reihe von Thorheiten, die nicht bei Epiphanius wiederkehren. Dass der Bericht gesäubert worden sei, ist eine schwierige Vorstellung. Die sachliche Kritik trägt hier auch einen litterarischen Schluss: das sachlich richtigere ist das ältere.

1) Die topographische Angabe ist wie überall von entscheidender Bedeutung. Jakobus ist dadurch getötet worden, dass er über den „Flügel" des Tempels heruntergeworfen worden ist. Zuerst heisst es auch bei Hegesipp, Eus. 2, 23, 12: *στῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ.* Das wird aber hernach ersetzt

durch ἔστησαν τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ, und Hegesipp nimmt das ernsthaft: die Schriftgelehrten und Pharisäer denkt er sich nicht droben; Jakobus allein steht auf der heiligen Höhe, und die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen: ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν. Demgemäss wird Jakobus an der Stelle begraben, wo er umkam: παρὰ τῷ ναῷ und ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ. D. h. Hegesipp hat vom Tempelplatz keine Vorstellung. Nicht nur das topographische Bild fehlt ihm, das ohne weiteres jedem fehlte, der den Platz nicht gesehen hat, sondern auch die rituelle Behandlung der Räume ist ihm gänzlich fremd. Wir wissen nicht, wo er lebte; er mag ebenso leicht nach Aleppo gehören als nach Palästina; da lag ihm der Tempel in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, trotzdem er ein jüdischer Christ gewesen ist, ebenso fern, wie Papias oder Klemens.

Die Angaben, die den Namen „Flügel" als Ortsbezeichnung brauchen, treffen darin zusammen, dass der „Flügel" am Rand des Tempelbezirkes lag. Er war πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ und nicht τοῦ ναοῦ. Der hebräische Schreiber jenes Kodex des Daniel, den Theodotion übersetzt hat, welcher gab: ועד כנף משומם, hat sich den „Flügel" als den Grenzpunkt gedacht, bis zu welchem die Verheerung dringt. Noch im vierten Jahrhundert ist in Jerusalem eine feste Tradition über den „Flügel" erkennbar. Er ist sowohl dem Pilger aus Bordeaux als der Silvia gezeigt worden. Jener sah den angulus turris excelsissimae, wo Christus versucht wurde, und sub caput anguli et sub pinna turris ipsius die cubicula plurima, an der Stelle, wo Salomos Palast gestanden ist. Die Silvia, deren Bericht wir nur im Auszug des Petrus diaconus haben, sah duae pinnae als einzigen Ueberrest des Tempels, quarum una, quae altior valde est, ipsa est, in qua dominus temptatus est; reliqua autem destructa sunt. Das steht noch in Beziehung zu Daniels „Flügel", bis zu welchem die Verwüstung kommt, obwohl die Worte im Vulgärtext Daniels verschwunden sind.[1]) Hier ist deutlich von den südlichen Ecken des äussern Tempels die Rede. Denn der Bordeauxpilger kommt nachher zu den grossen Cisternen und erst dann zum Tempel und der Sachra, und die duae pinnae

1) Es stimmt hübsch zusammen, dass der Palästinenser den „Flügel" in der Auslegung neben dem βδέλυγμα festhielt und dass sich in Jerusalem die Erinnerung an denselben erhalten hat.

der Silvia, von denen die eine die höhere ist, entsprechen den bedeutenden Resten der herodeischen Mauer an den Südecken, von denen die an der Südwestecke gegen die Stadt zu stehenden, die sog. Klagemauer, valde altior sind. Doch soll diese Bemerkung nur den Satz der Silvia erläutern; ob die Südostecke gegen das Kidronthal, oder die Südwestecke gegen die Stadt hin, so lange der Tempel noch stand, mit besonderm Nachdruck *τὸ πτερύγιον* hiess, kann füglich im Zweifel bleiben.[1]) Hier und dort war es eine scharf vorspringende Ecke mit gewaltigen Mauern. Auch die Geschichte des Jakobus besitzt ursprünglich noch dieselbe klare Vorstellung von der Oertlichkeit. Jakobus ist über den Flügel herunter zum Tempel hinaus geworfen worden; das bestätigt der Walker mit seinem Stecken, der doch wahrhaftig nicht neben dem *ναός* sein Geschäft betreibt. Das *πτερύγιον* muss eine Stelle bezeichnen, wo ein solcher Sturz schauerlich und sicher todbringend war; das trifft für die beiden Südecken des Tempelhofes zu.

Da auch bei Hegesipp die richtige Angabe: *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* an einer Stelle erscheint, so ist zu schliessen, dass er einen ältern Text bearbeitet. Weder bei Klemens, noch bei Epiphanius findet sich aber der für alle spätern verführerische *ναός*. Klemens sagt einfach: *τὸ πτερύγιον*, und Epiphanius korrekt: *τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*. Schwerlich hat sie ein Zufall behütet, das Versehen des Hegesipp nachzuschreiben; ihrem kritischen Scharfblick verdanken sie diess jedenfalls nicht. Vielmehr ist zu schliessen: der Bericht, den Klemens hat und der durch ihn hindurch bei Epiphanius wiederkehrt, weiss vom *ναός* noch nichts.

2) Wesentliche Glieder der Erzählung Hegesipps hängen an seiner Vorstellung von der Lokalität. Er motivirt, wie Jakobus auf das Tempelhaus hinaufkommt; die Pharisäer hiessen ihn hinaufsteigen, damit er droben als auf einer Art Kanzel das Volk vor Jesus warne. Dass diese Erzählung Jerusalem nicht mehr kennt, bedarf nicht immer wieder des Beweises. Wenn sie nicht ausschliesslich Hegesipps Eigenthum ist, so hatte er die Angabe vor sich, dass die Juden auf dem *πτερύγιον* die Verleugnung Jesu von Jakobus verlangten. Zu einem solchen Begehren war

1) Die Grabsäule an der Stelle, wo Jakobus starb, spricht dafür, dass Jakobus ins Kidronthal hinabgeworfen wurde. In der Stadt wurde nicht begraben.

es allerdings ein schauerlich passender Ort. Aber auch die Steinigung wird nur durch die Einfügung des *ναός* möglich. Wurde Jakobus über die Tempelmauer heruntergeworfen, so lag er nach seinem Sturz nicht mehr mitten unter den Juden. Sie standen droben, und er lag zerschmettert unten. Aber weil bei Hegesipp das *πτερύγιον* als Kanzel dient, ist es noch nicht die Tötung des Jakobus, dass er heruntergestürzt wird, sondern das dient nur dazu, ihn in die Gewalt der Juden zu bringen, und nun nachdem er auf dem Boden liegt, steinigen sie ihn. So häuft er die Todesursachen widerspruchsvoll, da er dennoch den Walker nicht aufgiebt. Im ursprünglichen Bericht ist sein Eingreifen wohl motivirt. Jakobus war nach dem Sturz noch nicht sofort tot; darum machte der Walker mit seinem Stocke seinem Leben ein Ende. Aber gerade der Walker beweist, dass der ursprüngliche Bericht von der Steinigung nichts wusste. Wohl aber giebt sie Jos., und der Bericht Hegesipps ist ein schlechter Kompromiss.

Ist es nun Zufall, dass nicht nur der *ναός*, sondern auch alles was an ihm hängt, die Predigt des Jakobus, mit der er die Juden überrascht, und die Steinigung, bei Epiphanius fehlen? Er hat nur den Sturz und den Schlag mit dem Stock des Walkers. Und doch hätte er für die Steinigung recht wohl Raum, denn er sagt: *ῥιφεὶς ἀπὸ τοῦ πτερυγίου τοῦ ἱεροῦ καὶ κατελθὼν καὶ μηδὲν ἀδικηθείς.* Dennoch stirbt Jakobus bei ihm bloss *ὑπὸ τοῦ γναφέως τῷ ξύλῳ πταισθεὶς τὴν κεφαλήν*, wie es auch in der Bischofsliste steht. So hat es aber auch schon Klemens erzählt: *ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον*, Eus. 2, 1, 5.

3) *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι*, sagt Hegesipp, *οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναόν.* Der erste Satz hat nur in seinem *μόνος* eine Schwierigkeit. *εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι* kann, von einem sachkundigen Mann gesagt, nur bezeichnen, dass Jakobus in den heiligen Bezirk, also in den innern Tempelhof, eingelassen wurde, trotzdem er als Führer der Christenheit längst bekannt war. Dennoch hatte seine offenkundige Frömmigkeit die Wirkung, dass ihm der heilige Raum nicht gesperrt worden ist. Hegesipp hat aber nicht mehr verstanden, warum es eine besondre Sache war, dass Jakobus in den Tempel gehen durfte, und macht aus dem Heiligthum das Tempelhaus.

Ueber das *μόνος* lässt sich wenig sagen, weil uns über die Beziehungen der Judenschaft zur christlichen Gemeinde in den sechziger Jahren nichts überliefert ist. Es ist nicht undenkbar, dass ein Beschluss durchgesetzt wurde, welcher der Christenheit das *ἅγιον* sperrte. Dass sich das *μόνος*, wenn es je einen verständigen Sinn hatte, nicht auf die Juden, sondern nur auf die Christen beziehen kann, liegt auf der Hand. Das letzte, was wir vom Antheil der Gemeinde am Tempelkult wissen, ist, dass Paulus der christlichen Nasiräer wegen in das *ἅγιον* gieng und ebenfalls herausgeworfen wurde. Was später geschah, wissen wir nicht, nur das, dass der Fanatismus in den sechziger Jahren immer heisser und gewaltthätiger geworden ist. Wie es sich mit dem *μόνος* verhalte, ein sachkundiger Kern darf auch in diesem Satz anerkannt werden: Jakobus hat bis zu seinem Tode den Tempel besucht, und die Weise seines Todes war gerade dadurch bedingt, dass er schliesslich noch allein that, was sonst kein Christ mehr wagen durfte.

Bei Epiphanius steht: *μόνον τούτῳ τῷ Ἰακώβῳ ἐξῆν ἅπαξ εἰσιέναι τοῦ ἔτους εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ τὸ Ναζωραῖον αὐτὸν εἶναι καὶ μεμίχθαι τῇ ἱερωσύνῃ.* Das steht in bester Uebereinstimmung mit der Angabe, dass Euseb und Klemens über Jakobus berichtet hätten. Denn das ist ein gemischter Text. Die Thorheit Hegesipps kehrt gesteigert wieder: *ἅπαξ τοῦ ἔτους* und *ἅγια τῶν ἁγίων*; allein daneben steht ein verständiger Satz: *διὰ τὸ Ναζωραῖον αὐτὸν εἶναι.* Was *Ναζωραῖος* in der Quelle bedeutet hat, ist zweifelhaft. Zunächst weist die Form nicht auf den Nasir, sondern auf den Nazarener, und wenn die Quelle es desswegen als etwas grosses und besonderes bezeichnet hat, dass Jakobus noch den heiligen Raum betreten durfte, weil er ein Christ war, dann hat sie den ganzen Unsinn über den Eintritt des Jakobus ins Allerheiligste nicht gehabt. Epiphanius scheint aber *Ναζωραῖος* als Nasir zu verstehn, und auch das überragt Hegesipps linnenen Rock, der den Eintritt ins Heiligthum begründen soll, um ein beträchtliches. Das Nasiräat erläutert in der That das *εἰσιέναι εἰς τὰ ἅγια.* Auch so würde sich hier ein jüdisches Element zeigen, das nach dem Jahre 70 und vollends für Griechen völlig erloschen war. Was wussten die spätern noch von der Hochschätzung des Nasiräats in der Gemeinde des stehenden Tempels, die uns durch reich-

liches rabbinisches Zeugniss beglaubigt ist? Auch in derjenigen Relation, in welcher stand: weil er ein Nasir war, durfte er ins Heiligthum hineintreten, stand vom Allerheiligsten noch nichts. Und Hegesipps linnener Rock darf vielleicht als Anzeichen verstanden werden, dass der von ihm reproducirte Bericht die Zulassung des Jakobus in den Tempel in der That so begründet hat. Der linnene Rock mag ein Rest aus der Schilderung seines Nasiräerlebens sein; nur dass Hegesipp einen Punkt nennt, der für das Nasiräat nicht entscheidend war.

4) *τοῦτον οὖν ὀνόματι οὐκέτι ἐκάλουν*, sagt Epiphanius, *ἀλλ' ὁ δίκαιος ἦν αὐτῷ ὄνομα.* Dass Ephiphanius diesen verständlichen und einfachen Satz aus dem verworrenen Bericht Hegesipps herausgelesen habe, hat geringe Wahrscheinlichkeit. Bei Hegesipp steht: *διά γε τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο δίκαιος καὶ ὠβλίας ὅ ἐστι ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ.* Hegesipps *ἐκαλεῖτο δίκαιος* meint, was Epiphanius sagt, drückt es aber nicht mit sonderlicher Klarheit aus. In *ωβλιας* mit seiner wunderlichen Uebersetzung: *περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη* liegt jedenfalls kein Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Relation. Dass *ωβλιας* etwas anderes sei als אב לעם, hat geringe Wahrscheinlichkeit. Dann stand aber in der Vorlage Hegesipps auch *ωβλιαμ* und der falsche Nominativ *ωβλιας* stammt erst von ihm, und zur „Uebersetzung" hat er den erläuternden Satz der Quelle gemacht, dass Jakobus die *περιοχὴ τοῦ λαοῦ* gewesen sei.

5) Als Jakobus betete, mahnt bei Hegesipp ein Priester, ihn nicht zu töten: *εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβεὶμ τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου.* Die Tautologie: *τῶν υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ Ῥαχαβείμ* verräth wieder die bearbeitende Hand. Die erste Formel stammt von einem Manne, der des hebräischen Textes kundig war, die zweite aus dem *οἶκος Ῥαχαβείν* (die Texte geben verschrieben *Ἀρχαβειν*) Jer. 42, 2 Sept. Eine analoge Mischung von sachkundigen und sekundären Elementen tritt darin hervor, dass der Mann einerseits Rechabit, andererseits Priester heisst. Sachkundig ist, dass die Rechabiten im ersten Jahrhundert noch existirten und eine gewisse Bedeutung in Jerusalem hatten, vgl. mishna taan. 4, 5. Aber das Haus Jonadabs war kein Priestergeschlecht. Soll nun

der Mann, der vom *ναός* keine Vorstellung hat, noch in eigner Kunde wissen, dass es damals noch Rechabiten gab, und zugleich nicht wissen, dass sie nicht Priester gewesen sind? Auch hier bearbeitet er eine Quelle. In der Vorlage des Epiphanius standen dieselben Sätze, aber statt des Rechabiten nennt er den Simeon, den Sohn des Klopas; er hat an den „Priester" der Christenheit gedacht.

6. Die Zugaben des Epiphanius sind nicht alle eine Steigerung der Legende: *ὃς χιτῶνα δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο, ὃς τριβωνίῳ ἐκέχρητο λινῷ μονωτάτῳ· οὗτος σανδάλιον οὐχ ὑπεδήσατο.* Das wendet Mths. 10 auf Jakobus an und beschreibt ihn als der Regel Jesu völlig gehorsam. Darum wird, nachdem Mrk. 14, 51 (der mit der Leinwand bekleidete Jüngling) citirt ist, gesagt, dass auch die beiden Zebedaiden, Johannes und Jakobus, diese Lebensweise gehabt hätten.

Jakobus bat um Regen in der Zeit der Dürre und er ward ihm gewährt. Auch diess ist ein spezifisch jüdischer Zug. Das erfolgreiche Gebet um Regen erscheint in den Talmuden oft als hervorstechendes Merkmal besonderer Frömmigkeit.

παρθένος ὤν hat dagegen in 1. Kor. 9, 5 ein Gegenzeugniss, und wird sammt dem hohen Alter des Jakobus spätere Zugabe sein.

Es bleibt noch das speziell auf die Alten zurückgeführte: *πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐφόρεσε.* Trotzdem sich nicht sagen lässt, was das heissen soll, ob das Haar des Nasir, oder was sonst gemeint ist, so führt dennoch gerade dieser Ausdruck ins zweite Jahrhundert zurück, da Polykrates von Ephesus über Johannes sagt: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς,* Eus. h. e. 5, 24, 1.

Wir stehen vor der Prioritätsfrage. Nun fasst die Vorlage des Epiphanius ausdrücklich die beiden Zebedaiden, Jakobus und Johannes, mit Jakobus zusammen als derselben *πολιτεία* theilhaft. Polykrates konnte sein legendenhaftes *πέταλον* für Johannes unserm Text entnehmen; dagegen war bei Polykrates nicht zu sehn, dass es Jakobus' trug. [1])

1) In der Schilderung des Jakobus sind Sätze über die Verwandtschaft der Maria und Elisabeth eingelegt, die in ihrer Substanz Julius gehören sollen, cf. Spitta Brief des Julius an Aristides 46ff. Wenn der

Mein Schluss verläuft so: Hegesipps Erzählung ist sekundär und nicht bloss aus der Tradition erklärbar. Verfärbt sich die mündliche Tradition, so stösst sie die ihr widerstrebenden Elemente aus, erhält sie aber nicht noch daneben in gemischten Kompromissen. Sie erzählt nicht beides, dass Jakobus von der Mauer des Hofs und dass er vom Tempelhaus herabgeworfen worden sei, dass er gesteinigt und dass er mit einem Stock totgeschlagen worden sei, dass er ins Heiligthum hineingehn und dass er das Allerheiligste betreten durfte. Solche Kompromisse entstehn bei der Bearbeitung schriftlicher Dokumente. Die durch ihre Werthlosigkeit als jung gekennzeichneten Elemente des Texts fehlen aber nicht nur im Fragment des Klemens, sondern auch noch in der Erzählung des Epiphanius.

Wir brauchen somit als erste Quelle einen Erzähler, der einerseits Hegesipp, andrerseits Klemens und vermuthlich auch Polykrates in Ephesus umfasst. Nicht nur als Judenchrist, sondern als Palästinenser muss er betrachtet werden, weil er das Grab des Jakobus noch kennt, vgl. auch *ὠβλίας* und den Rechabiten. Vom Chronographen hat sich bisher ergeben, dass er vom Episkopat des Jakobus und von seiner Ermordung durch die Juden sprach und dafür Josephus als Zeugen anrief. Darum scheint es mir nicht ein Spiel mit leeren Möglichkeiten, wenn wir den Kern der Erzählung ihm zuweisen.

Die Steinigung des Jakobus bei Hegesipp geschieht schwerlich ohne Kenntniss des Jos.; das erklärt sich auf Grund unsrer Annahme hübsch. Nach Origenes stand das Citat aus demselben beim Chronographen; was bei ihm nebeneinander stand, verarbeitet Hegesipp in ein einziges Gemälde. Der Schlusssatz lautet: *καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς*. Dieser Gedanke ist uns schon bekannt.[1])

Vordermann des Epiphanius von Euseb unabhängig noch Julius benützt hat, ist die Beziehung zu Klemens um so weniger auffallend.

1) Vielleicht erscheint es manchem als Schwierigkeit, dass der Chronograph Jos. angerufen und doch den Tod des Jakobus von ihm wesentlich verschieden erzählt haben soll. Aber das Citat, soweit es bei Origenes erkennbar ist, beruft sich auf ihn desswegen, weil auch er die Schuld Israels und die Grösse des gerechten Jakobus bezeugt. Gerade die Weise, wie Jakobus umgekommen ist, bleibt bei Origenes unbestimmt. Die Juden „töteten" ihn, nicht sie steinigten ihn. Der Erzähler behielt sich seine eigne bessere Kenntniss über den Verlauf der Dinge vor.

13.

Problematisches.

a. Die Spalte im Felsen von Golgotha.

Julius hat erzählt, dass Adam auf Golgotha begraben worden sei. Routh hat diess als eine Verleumdung des Julius verworfen, Gelzer es mit überlegnem Lächeln notirt. Es dünkt mich, die Sache muss zunächst verstanden sein. Wir haben einen Schluss vor uns aus Mth. 27, 51. 52: „Die Felsen zerrissen und die Gräber wurden geöffnet und viele Leiber der entschlafnen Heiligen richteten sich auf.“ Diess wird in doppelter Richtung näher bestimmt: wenn die Felsen sich spalteten, so war es vor allem derjenige, auf welchem das Kreuz stand, zu dem Zweck, damit das in demselben befindliche Grab geöffnet werde. Als erster, welcher der Auferstehung Christi theilhaft wird, kommt aber Adam in Betracht, da seine Erweckung die erlösende Macht des Todes Christi am vollkommensten offenbart. Also lag er im Felsen von Golgotha.

Bei den Rabbinen finden sich solche Schlüsse zu Hunderten. Diese Exegese hat vollständig den Charakter des palästinensischen Midrasch in seinem bestimmten Unterschied von der Allegorie. Der Realismus des Verses wird nicht aufgelöst, aber mit keckem Schluss seine scheinbare Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit ergänzt. Dieser Ausleger weiss, welcher Fels zerrissen sein muss und welcher Tote auferstanden sein muss, verliert sich aber dabei nicht in rohe Phantastereien. Nicht ohne Grund hat der Gedanke, dass das Kreuz auf dem Grabe Adams stand, die ganze Kirche ergriffen und auch auf unsre Gräber das Kreuz gesetzt. Es lag in dieser Exegese, so ungebunden die Phantasie waltet, ein schöner Blick in Jesu Werk.

Diese Auslegung stammt nicht von Julius; denn Origenes zu Mth. 27, 32 sagt: venit ad me traditio quaedam talis, quod corpus Adae primi hominis ibi sepultum est, ubi crucifixus est Christus, ut sicut in Adam omnes moriuntur, sic in Christo omnes vivificentur, ut in loco illo, qui dicitur Calvariae locus, id est locus capitis, caput humani generis resurrectionem inveniat cum populo universo per resurrectionem Domini salvatoris, qui ibi passus est et resurrexit. inconveniens enim erat, ut cum multi

ex eo nati remissionem acciperent peccatorum et beneficium resurrectionis consequerentur, non magis ipse pater omnium hominum hujusmodi gratiam consequeretur. Origenes drückt die Gedankenreihe, die den Satz über Adams Grab erzeugt hat, im wesentlichen richtig aus; nur verallgemeinert er sie, während sich die präcise Ortsbestimmung nicht aus dem Vorblick auf die künftige Auferstehung, sondern nur aus den Ereignissen bei Jesu Tod erklärt. Die multi ex eo nati, welche die Wohlthat der Auferstehung erlangten, und denen Adam billig vorangieng, waren ursprünglich die erwachenden Heiligen bei Matthaeus.

Für die Herkunft des Satzes ist die bei Migne zu Origenes l. c. veröffentlichte Stelle aus einer Catene von Interesse. Sie giebt statt: venit ad me traditio quaedam talis quod: *περὶ τοῦ κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὅτι Ἑβραῖοι παραδίδουσιν, ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐκεῖ τέθαπται, ἵνα ἐπεὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσι, πάλιν ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθῶσι.*

Dass dieser Midrasch jüdisch ist, ist einleuchtend, nicht nur wegen der exegetischen Methode, die hier zur Verwendung kommt, sondern auch wegen der Lokalisirung der Urgeschichte in Jerusalem. Zuerst hat der Jude gesagt: Adam ist auf dem Tempelberg geschaffen worden, targ. Ps. Jon. Gen. 2, 7. 15; hernach fuhr der jüdische Christ fort: und auf Golgotha ist er begraben und erweckt worden. Wir bedürfen somit ein judenchristliches Buch, das sowohl Julius als Origenes mit einer gewissen Ehrfurcht behandelt haben. Unser Chronograph bietet sich hier an. Die Auferstehung lag unmittelbar im Bereich seines Grundgedankens; so mag er als Bürgschaft für dieselbe angeführt haben, dass Adam bereits auf Golgotha auferstanden sei.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war es eine berühmte Streitfrage, ob Adam selig werde oder nicht. Der Streit zwischen Tatian, welcher den, in welchem wir alle sterben, von der Erlösung ausschloss, und der Kirche, die ihm diess als unerträgliche Häresie anrechnete, gewinnt an Verständlichkeit, wenn Adam schon vor Tatian durch eine Autorität als der erste Empfänger der Wohlthat Christi auf Golgotha beschrieben war. Epiphanius haer. 26, 5 hält Tatian vor: er habe doch gewusst, dass Adam auf Golgotha begraben sei, *ὡς καὶ ἐν βίβλοις εὑρήκαμεν.* Auch hier schimmert noch durch, dass der Satz über

Adams Grab durch ein Buch, das eine gewisse Autorität besass und älter als Tatian gewesen ist, verbreitet worden war.

Der Fels von Golgotha, der heute noch gespalten ist, war es schon zur Zeit Cyrills: *ὁ Γολγοθᾶ οὗτος ὁ ἅγιος ὁ ὑπεραναστὰς καὶ μέχρι σήμερον φαινόμενος καὶ δεικνύων μέχρι νῦν, ὅπως διὰ Χριστὸν αἱ πέτραι τότε ἐῤῥάγησαν*; er wird als ein Zeuge Christi aufgeführt, Catech. 13, 39.

Die Sätze des Julius und des Origenes machen wahrscheinlich, dass man sich den Fels schon in Antonins Zeit gespalten gedacht hat; ob man ihn auch mit einer Spalte gezeigt hat, wissen wir nicht. Zunächst steht die Sache so: bei den bekannten Grabungen an der Stelle der Grabeskirche unter Konstantin hat man den Felsen entweder gespalten gefunden, oder man hat ihn hernach gespalten gemacht. Wem das letztere das glaubhaftere Glied dieser Alternative ist, der wird immerhin annehmen dürfen, dass die beteiligten Bischöfe unter dem Druck einer starken Tradition gehandelt haben. Man hat die Spalte als nothwendiges Merkmal der Echtheit verlangt, und nachdem man sich durch die bekannten Zeichen von der Echtheit des Grabes überzeugt hatte, so musste folgerichtig auch der Fels gespalten sein. Es kommt einiges Licht in die Sache, wenn schon Juda, der letzte Bischof der Beschnittenen, der Zeuge für Adams Grab und damit auch für die Spalte im Felsen von Golgotha gewesen ist.

Mit dieser Schlussreihe fügt sich die Thatsache leicht zusammen, dass bei den Verhandlungen über den Ort des Grabes Christi während der Anwesenheit der Helene in Jerusalem ein altes judenchristliches Buch die Entscheidung gab. Der Aphroditetempel wurde als die Stelle des heiligen Grabes erkannt, *ὡς μέν τινες λέγουσιν, ἀνδρὸς Ἑβραίου τῶν ἀνὰ τὴν ἕω οἰκούντων ἐκ πατρώας γραφῆς καταμηνύσαντος*, Soz. 2, 1. Dass Sozomenus diesen Bericht verwirft, weil Gott nicht menschliche Anzeige brauche, sondern den Ort selbst durch Träume und Wunder offenbart habe, entwerthet denselben keineswegs. Hat der Chronograph im vierten Jahrhundert überhaupt noch existirt, so müssen wir ihn zuerst bei den jüdischen Gemeinden im Ostjordanland suchen, zumal falls er wirklich mit dem Verwandten Jesu identisch ist. Wenn man bedenkt, mit welcher Ehrfurcht noch Julius von diesem redet, ist es zum mindesten nicht un-

möglich, dass er zur Zeit Konstantins bei den jüdischen Christen als eine *πατρώα γραφή* noch erhalten war.

b. Die Bauten Hadrians in Aelia.

Ueber die schrecklichen Dinge in Jerusalem unter Hadrian ist die Ueberlieferung bei den Vätern auffallend dürftig. Neben dieser Lücke heben sich zwei Fragmente durch ihre genauen Angaben seltsam ab. Das eine bezieht sich auf den Sklavenmarkt in Mamre und den Untergang der jüdischen Sklaventransporte während der Fahrt nach Egypten, Chr. pasch. 1, 474 = Hieron. zu Sacharja 11, 15, das andre auf die Bauten Hadrians im heidnisch gewordenen Jerusalem, Chr. pasch. 1, 474. Ich habe in der „Topographie" zunächst an Julius erinnert, aus dem manche derartige Notizen bis in die späten Chroniken hinabgelangt sind. Allein es scheint mir fraglich, ob wir uns dabei beruhigen dürfen.

Das Urtheil über die letztere Stelle hängt von der Deutung der Worte: *τὸ δωδεκάπυλον τὸ πρὶν ὀνομαζόμενον ἀναβαθμοί* ab. Meine Deutung derselben auf den Zeustempel Hadrians auf dem Tempelberg stützt sich darauf, dass dieser Bau als Wiederherstellung eines alten Baus bezeichnet ist, da er schon früher einen Namen besass. Wiederhergestellt hat Hadrian den Tempel als Zeustempel. Sodann ist מעלות = *ἀναβαθμοί* als Name für den Komplex der heiligen Bauten im Unterschied vom äussern Tempelviereck bei den Rabbinen nachweisbar.[1])

Tragen diese Argumente den darauf gestellten Schluss, so behandelt diese Stelle den Zeustempel noch als stehend. Wo erscheint er aber sonst noch? Mir scheint das totale Fehlen jeder Erwähnung desselben von Tertullian und Origenes an höchst auffallend, zumal da die Gemara zu taan. 4, 7 ihn ebenfalls nicht kennt. Darum glaube ich vorerst nicht, dass der Zeustempel auf dem Tempelplatz bis ins dritte Jahrhundert hinein bestand, und suche darum für diese Erwähnung desselben einen Mann, der ihn unzweifelhaft gesehen hat, und das ist unser Chronograph.

Die aufgezählten Bauten: 2 öffentliche Bäder, das Theater,

1) Wiefern die Zahl der Thore den Schluss unterstützt, siehe Topogr.: 152 ff.

das Tetranymphon, worunter leicht der Tempel der Aphrodite verborgen sein kann, der Zeustempel, und die Quadra, die Umfassungsmauer des grossen Tempelvierecks, stellen alle die heidnische Art des neuen Jerusalems dar. Auch das *τριχάμαρον* würde keine Ausnahme machen, falls ich es richtig auf den sog. Robinsonbogen bezogen habe, und würde ebenso sehr mit der Tendenz der Stelle zusammenstimmen, wenn es einen Triumphbogen etwa zur Verherrlichung des kaiserlichen Siegs bedeutete. Zur Nennung der Bäder ist zu vergleichen, dass an Jakobus gepriesen wird, er habe nie ein öffentliches Bad besucht. Auch die Angabe, dass die Namen der Quartiere der Stadt noch jetzt diejenigen der Beamten aus der Zeit Hadrians seien, hebt hervor, wie gänzlich neu und heidnisch nun die Stadt geworden sei. Wenn ein jüdischer Christ im 10. Jahre Antonins das Schicksal Jerusalems unter Vespasian eingehend besprochen hat und von dort zum Ende vorwärts blickt, ist es schwer vorstellbar, dass die totale Umwandlung der heiligen Stadt durch Hadrian mit keinem Wort berührt sein soll.[1])

c. Akiba bei Epiphanius.

Unser Chronograph war der Zeitgenosse Akibas, der aufs tiefste in die Geschichte der Judenschaft und Jerusalems eingegriffen hat. Es lässt sich erwarten, dass er ihn genannt habe als den, der für den letzten Sturz Jerusalems in besondrer Weise verantwortlich sei, und dass demgemäss trotz der totalen Lücke in der Ueberlieferung über diese Zeit eine Erinnerung an Akiba sich auch in der Kirche erhalten habe. Diese Erwartung wird nicht getäuscht; Epiphanius spricht von ihm. Dass er es mit grosser Thorheit thut, beweist nur, dass die soliden Erinnerungen, die in seiner Stelle liegen, nicht Eigenthum des 4. Jahrhunderts gewesen sind. Epiphanius sagt haer. 42: *δευτερώσεις δὲ παρ' αὐτοῖς τέσσαρες ἦσαν· μία μὲν εἰς ὄνομα Μωυσέως τοῦ προφήτου, δευτέρα δὲ εἰς τὸν διδάσκαλον αὐτῶν Ἀκίβαν οὕτω*

1) Das Urtheil über die einleitenden Worte: Hadrian *καθελὼν τὸν ναὸν τῶν Ἰουδαίων τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις* hängt von der Vorstellung ab, die man sich über den Tempelplatz unter Barkochbas Regiment bildet. Da nach meiner Meinung die alten, soliden Erinnerungen in den Talmuden diese Angabe als vollständig korrekt erweisen, nöthigen mich auch diese Worte, die Stelle als sehr alt zu betrachten.

καλούμενον ἢ Βαραχίβαν (in der Parallele haer. 33, 9: *ἡ τοῦ καλουμένου Ῥαββὶ Ἀκίβα*), *ἄλλη δὲ εἰς τὸν Ἄνδαν ἢ Ἄνναν τὸν καὶ Ἰούδαν* (in der Parallele *Ἄδδα ἤτοι Ἰούδα*), *ἑτέρα δὲ εἰς τοὺς υἱοὺς Ἀσαμωναίου*. Eine dritte Stelle ist kritisch desshalb wichtig, weil sie auch in der komischen Entstellung bei Epiphanius eine korrekte Zeitangabe enthält: (*ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*) *τοῦ Δαβὶδ μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον, τοῦ δὲ Ακίβα καὶ πρὸ τῶν Βαβυλωνικῶν αἰχμαλωσιῶν γεγένηται, τῶν δὲ υἱῶν Ἀσσαμωναίου ἐν χρόνοις Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀντιόχου*, haer. 42, 332. Die Angabe, dass Akibas Lehrthätigkeit vor die *αἰχμαλωσίαι* falle, ist sachkundig; natürlich handelt es sich nicht um die babylonischen, sondern um diejenigen Hadrians.

Leider ist der mittlere Name entstellt, wodurch auch die Deutung der „Rückkehr aus Babylon" unsicher wird. Wäre sie das Gegenstück zur „babylonischen Gefangenschaft", die auf Akiba folgt, so wäre an das Ende der Verfolgungszeit und das Toleranzedikt Antonins gedacht. Oder der betreffende Rabbine war schon in der Quelle als aus Babylon heimgekehrt beschrieben. Unter den 4 Namensformen, die Epiphanius giebt:

ANNAN
ANΔAN
ΔΔΔA
ΔABIΔ

ist nur Annan ein jüdischer Name; das wäre חנן. Das *ΔΔ*, *NN*, *NΔ* könnte aber auch *ΔΔ* repräsentiren, und daran lässt auch die Rückkehr aus Babylon denken. War *ΔΔΔIΔ* (*ΕΔΔIΔ*) der ursprüngliche Text? *τὸν καὶ Ἰούδαν* enthält ebenfalls eine Verderbniss. Ob der Name des Vaters beigefügt oder ein Paar von Rabbinen genannt war oder eine konfuse Erinnerung an den heiligen Juda eingemischt ist, lässt sich bei der starken Verderbniss des Satzes nicht mehr klarstellen.

Die dritte Stelle giebt der Aufzählung ein durchsichtiges Princip. Es soll das jugendliche Alter dieser *δευτερώσεις* und *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων* nachgewiesen werden. Wer sind die Urheber derselben? Nach dem Krieg Chanan, und Akiba, der unmittelbar vor demselben steht, und weiter zurück: die Hasmonäer zur Zeit Alexanders, natürlich Jannais [1]), und des Antio-

1) Die Betrachtung der Stelle ist rückblickend, so dass Alexander, der vor Antiochus steht, ihm auch zeitlich vorgesetzt ist. Dass die Quelle

chus! Oder: Von wem stammen die *δευτερώσεις*? von Hillel, der aus Babylon kam, und von Akiba, der dicht vor dem Kriege steht, und weiter zurück von den Männern der hasmonäischen Zeit seit Antiochus.[1])

Lassen wir den unleserlichen Namen ganz aus dem Spiel: auch so enthält die Stelle ein für die Väter unerhörtes Mass von Sachkunde. Nicht bloss für Epiphanius, der bei einer *αἰχμαλωσία* bloss an die babylonische zu denken weiss, sondern auch für einen Origenes war ein solcher Satz eine vollständige Unmöglichkeit. Es ist ganz korrekt, dass das, was die Juden im zweiten Jahrhundert als *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* verehrten, in der Zeit des Antiochus begonnen hat, unter den spätern Hasmonäern (Alexander) energisch ausgebildet worden ist und durch Akiba vor der Hadrianschen Katastrophe eine wesentliche Vermehrung und Fixirung erhalten hat. Die Mischna weiss es nicht anders. Ihre ältesten Namen gehn in die makkabäische Zeit zurück; Jannais Periode ist durch Simon b. Shetach besonders hervorgehoben, und Akiba hat als Verfasser einer „grossen Mischna" die ganze folgende juristische Litteratur beherrscht.

Jedenfalls liegt ein deutliches Wissen um Akibas Zeit und Bedeutung in der Stelle, und das macht rathsam, dass sie nicht von Antonins Zeit weggerückt wird.

d. Kokaba.

Im Brief des Julius an Aristides, der zum „Verwandten Jesu" Beziehungen hat, steht: *οἱ προειρημένοι δεσπόσυνοι καλούμενοι ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαικῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες*, Eus. h. e. 1, 7, 14. Hienach hat Julius gehört, dass Jesu Geschlecht zu irgend einer Zeit in Kokaba ansässig war, in ähnlicher Weise, wie in Nazareth. Denn er stellt Naza-

---

nicht gesagt hat, die Hasmonäer reichten bis auf Alexander den Grossen, darf man ihr zutrauen. Sie hat Antiochus nicht umsonst genannt.

1) Die Beiziehung der „4 grossen Mischnen", die für die Kritik der Talmude allerdings wichtig sind, scheint mir hier nicht angebracht. Die Stelle spricht von den Urhebern der *δευτέρωσις* und ihrer Zeit, und giebt nicht eine litterarhistorische Notiz. Mose fehlt in der dritten Parallele aus guten Gründen. Die Quelle heisst die *δευτέρωσις* jung, und hat sie nicht auf Mose zurückgeleitet. Erst ein späterer hat bei der Frage, woher die Juden ihre Gesetze hätten, Mose nicht vergessen wollen.

reth und Kokaba neben einander, als wären sie in derselben Weise die Heimath der Familien, die mit Jesus verwandt gewesen sind. Wann war es so?

Die Antwort giebt Epiphanius, haer. 29: Nazarener befinden sich in Beroia in Cölesyrien, und in der Dekapolis in der Gegend von Pella, *καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ ἑβραιστὶ λεγομένῃ. ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων μετάστασιν πάντων τῶν μαθητῶν*, Epiphanius fügt bei *τῶν ἐν Πέλλῃ οἰκηκότων*. Dadurch wird der Satz eine Mischung sich aufhebender Vorstellungen. Zuerst war gesagt: von Kokaba sei die *ἀρχή* geschehn nach dem Wegzug aller Jünger von Jerusalem; wenn sie aber in Pella wohnten, so geschah der Anfang eben nicht von Kokaba, sondern von Pella aus. Der Zusatz giebt die Vorstellung, die Euseb verbreitet hat, 3, 5, 3, und die dadurch vollständig durchsichtig ist, dass wir wissen, dass Ariston aus Pella über diese Dinge geredet hat, 4, 6, 3. Dagegen stimmen der Satz des Julius: „von Kokaba aus giengen die Verwandten Jesu ins übrige Land", und derjenige des Epiphanius: „von Kokaba aus geschah der Anfang nach dem Wegzug der Jünger aus Jerusalem" vortrefflich zusammen, und die Zeitangabe des Epiphanius erläutert, wann die *δεσπόσυνοι* in Kokaba wohnten: während der sechziger Jahre.

Die auf Pella weisende und die nach Kokaba zeigende Nachricht heben einander nicht auf. Auch ohne die letztere dürften wir uns nicht vorstellen, dass die gesammte Christenheit Palästinas sich in den Mauern von Pella zusammengedrängt habe. Die Nachricht (Aristons?), dass Pella durch Einwanderung in den sechziger Jahren eine starke Christengemeinde erhielt, ist glaubwürdig; dasselbe gilt aber auch von derjenigen des Julius, der den Bericht des Verwandten Jesu kennt.

Ueber Kokaba bleibt sich Epiphanius nicht gleich. Julius heisst es eine *κώμη* wie Nazareth. In der citirten Stelle redet dagegen Epiphanius, als hätte Kokaba den alten Landesnamen Basan ersetzt oder als wäre es wenigstens eine Landschaft in Basan. haer. 30 pg. 126 nennt es dagegen auch Epiphanius eine *κώμη*: Ebion *ἄρχεται μὲν τὴν κατοίκησιν ἔχειν ἐν Κωκάβῃ τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναιμ Ἀρνεμ*[1] *καὶ Ἀσταρὼθ ἐν τῇ*

1) *Αρνεμ* neben *Καρναιμ* wird Doublette sein.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

Βασανίτιδι χώρᾳ, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει. ἔνθεν ἄρχεται τῆς κακῆς αὐτοῦ διδασκαλίας, ὅθεν δῆθεν καὶ οἱ Ναζαρηνοὶ οἱ ἄνομοι προδεδήλωνται. Hienach ist auch haer. 30 pg. 142 zu verstehn: *ἀπὸ Κωκάβων τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ ἐπέκεινα Ἰδραῶν.* Die Angabe des Julius wird dahin entscheiden, dass der Name nicht der Gegend, sondern einer Ortschaft angehört.[1])

Es liegt hier eine Spur vor, welche die Ueberlieferung über die alten, besonders die jüdischen Häresien mit dem Chronographen verknüpft. In der That enthält der Bericht des Epiphanius über die 4 samaritanischen und 7 jüdischen Sekten, so konfus er ist, doch einige Angaben, die noch das alte Jerusalem im Auge haben. Dass Epiphanius, trotzdem er nicht aus Hegesipps 7 Sekten zu begreifen ist, doch enge Berührungen mit ihm hat, fügt sich leicht mit den bereits gewonnenen Schlüssen zusammen. Allein wir stehn hier an der Thüre eines Labyrinths.

Die Häresien gehörten mit zu den Zeichen des nahenden Endes. Die Pseudochristen und Pseudopropheten waren von Jesus geweissagt, und der Chronograph wird darauf hingewiesen haben, dass eben jetzt in der jüngsten Zeit solche reichlich hervortraten. Bei Klemens lesen wir, strom. 7, 17: die Sekten sind jünger als die Kirche; *ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Αὐγούστου χρόνων τελειοῦται· ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται. κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας.* Darauf werden Basilides und Valentin und ihre fälschlich angerufnen Autoritäten im apostolischen Schülerkreis und schliesslich Marcion genannt. *μεσούντων τῶν Αὐγούστου χρόνων* für das Ende der Lehrthätigkeit Jesu ist jedenfalls unbedacht und erklärt sich nur aus der Rechnung des Chronographen. „15 Jahre des Augustus und 15 Jahre des Tiberius, so wurden voll die 30 Jahre.“ Eine Mitte, die zu Augustus Beziehungen hat, liegt hier allerdings vor, aber es ist sein Tod, der mit der Mitte im Leben Jesu zusammen-

1) Es trifft seltsam zusammen, dass die christlichen Davididen von Kokaba ausgehn, und von Kokaba aus der Ebionitismus sich verbreitet haben soll, und dass der König der Hadrianschen Zeit Barkokaba heisst.

trifft. Klemens hat sich die Rechnung, auf die er sich bezieht, hier nicht deutlich gemacht. Da wir für die Zeitangabe den Kommentar zu Klemens aus dem Chronographen holen müssen, ist's nicht unmöglich, dass er auch Hadrians und Antonins Zeit als die Periode der Häresien aus ihm hat. Nur am Standpunkt unserer Quellen kann es liegen, dass die Zeit Domitians und Trajans als von Häresien unberührt erscheint.[1])

14.

Schluss.

Nach allen diesen kritischen Mühseligkeiten dürfen wir uns noch einen Moment gesammelter Vertiefung in den Verlauf der Ereignisse gönnen.

Die herkömmliche Meinung stellt sich Jerusalem seit dem Jahre 70 für die Kirche als tot vor. Aus dem Gesagten ergiebt sich eine andre Vorstellung. Noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist aus der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems ein Schriftstück hervorgegangen, das von der gesammten Kirche mit grosser Ehrfurcht aufgenommen worden ist. Erst Hadrians fürchterliche Edikte gegen die Juden haben auch die jüdisch-christliche Gemeinde für die Kirche bedeutungslos gemacht, weil sie zur Folge hatten, dass die Kirche Jerusalems mit derjenigen von Alexandrien oder Antiochien völlig gleichartig geworden ist.

Es ist bedeutsam, wie das, was den Sturz der Judenschaft herbeigeführt hat und andrerseits wieder ihre Erhaltung bewirkte, auch an unserm Chronographen zu Tage tritt. Bei dem namenlosen Elend, das er mit durchlebt hat, bleibt ihm die Schrift und die Hoffnung unerschüttert. Seine Auslegung Daniels handhabt das *γέγραπται* mit einem absoluten Glaubensakt, der ihm das Himmelreich dicht vor ihm zeigt. Er ist dabei überwiegend von Daniel geleitet, der die jüdische Geschichte von Epiphanes bis Hadrian mit doppelseitiger Wirkung beherrscht. Er hat der Hoffnung den höchsten Ausdruck gegeben, so dass Jesu Verheissung sich unmittelbar an sie anschliessen konnte, aber auch die Gewaltsamkeit der jüdischen Erwartung und ihr selbstischer

1) Ob der Chronograph Basilides etc. genannt hat, steht dahin. Dass auch Hegesipp mit Klemens in der Fabel von der reinen Kirche bis auf Trajan sich berührt, ist beachtenswerth.

Trotz hat sich an ihm fixirt und ruinirt. Der Chronograph hat dieses jüdische Element nicht ganz überwunden; er wusste, wann der Herr kommen musste, wie man es in Jerusalem a. 66 und 131 gewusst hat. Nicht als Prophet weissagt er aus der lebendigen Gegenwart des Geistes, sondern als gelehrter Exeget, der mit Kaiser- und Ptolemäerlisten operirt, mit Josephus und mit fremden Berichten über die Herodier. Auch darin steht er der Synagoge nah; auch dort sprachen sie als die gelehrten Exegeten kraft ihrer Wissenschaft Gottes Willen aus und setzten das jus divinum fest.

Dieses jüdische Element hat sein Wort für die Kirche nutzlos gemacht. Sie wurde sofort über die Schwelle hinübergeführt, an der es sich erwies, dass die Zahl Daniels nicht das Mass des Weltlaufs sei. Die beträchtliche Schwächung der Hoffnung, die nun in der Kirche hervortrat, hat der Chronograph nicht überwunden, wie er's doch gewünscht hatte. Denn er gab die Hoffnung in einer Form, wie man sie in der Kirche nicht pflegen durfte und konnte. Ueberblickt man die Deutungen Daniels bei den Vätern, so sieht es zunächst aus, als ob hier kein Zusammenhang walte, sondern jeder, Klemens, Tertullian, Origenes, Julius, Hippolyt, wieder frisch auf eigne Entdeckungen ausgehe. Das ist nur Schein; es vollzieht sich auch hier ein fester historischer Konnex. Die Zersplitterung der Auslegung rührt daher, dass ihnen durch den Chronographen das in Daniel liegende Problem in einer Schärfe vorgehalten war, die sie nöthigte, irgendwie einen Ausweg zu suchen. Sie finden ihn darin, dass sie Daniel nach dem Evangelium deuten. Weil diess aber nur mechanisch geschieht, nur dadurch, dass Daniels Zahl vom Himmelreich ins erste Jahrhundert zurückgeschoben wird, ohne dass es zu einer innerlichen Erneuerung des prophetischen Gedankens kommt, liegt im Satz der Väter neben demjenigen des Chronographen nicht bloss ein Gewinn, sondern auch ein Verlust.

Während seine Deutung Daniels sofort der Kritik des Geschichtslaufs unterlag, gegen die es keine Einrede gab, fand sich für das jüdische Element in seinen rückblickenden Betrachtungen keine ähnliche Kontrolle, und hier hat er, falls die im Satz über Adams Grab liegende Spur nicht täuscht, eine starke und bleibende Wirkung geübt. Derselbe ist meines Wissens das älteste Wort, das dem Platz, wo Jesus starb und auferstand, religiöse

Wichtigkeit beimisst. Ich sage natürlich nicht, dass der Kultus des heiligen Grabes lediglich die jüdische Verehrung der Gräber der Propheten fortsetze; gleichwohl ist der historische Konnex auch hier sehr eng.

Wenn ich hier auch für meine Konjekturen gesprochen habe, so liegt es mir ebenso sehr daran, dass, was Beobachtung ist, und was Konjektur ist, unterschieden bleibe. Schieben wir alles auf die Seite, was Konjektur ist: Eusebs Juda habe a. 202 durch irgend einen Unsinn herausgerechnet, dass die 490 Jahre noch nicht abgelaufen seien, und der Verwandte Jesu bei Julius sei ein anonymer Historiker gewesen, zu dem sich nur die Gelehrsamkeit des Julius den Zugang verschafft habe: wir verlieren damit für den Chronographen den Namen und die konkreten Angaben, die es uns ermöglichen würden, uns vollständiger in ihn hineinzudenken; er tritt in den Nebel der Anonymität; aber er bleibt. Die Stücke bei Klemens sammt ihrer Erläuterung durch Tertullian und Theophilus, die Reste bei Epiphanius und was bei Origenes von ihm zum Vorschein kommt, geben ihm, wie mir scheint, auch dann noch eine greifbare Existenz.

ZUR ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

VON

ADOLF HARNACK.

Auf den folgenden Blättern habe ich einige Nachträge zu dem ersten Bande meiner Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius (1893) zusammengestellt. Der grössere Theil stammt aus den Arbeiten der Fachgenossen, die im letztverflossenen halben Jahre oder etwas früher erschienen sind; ein kleinerer Theil besteht in eigenen Zusätzen. Auch habe ich die Gelegenheit ergriffen, einige Berichtigungen zu geben. Alle Nachträge habe ich nach der Seitenzahl des Bandes (GL) verzeichnet, so dass sie bequem eingetragen werden können. Für zweckmässig hielt ich es, sofort auch die Register zu vervollständigen. Nicht nur alle neuen Zusätze sind hier eingeordnet worden, sondern auch die slavisch und koptisch erhaltene Litteratur, die bisher noch nicht registrirt war, ferner die GL S. 1021 verzeichneten Nachträge. Dies diem docet.

S. XXXII sq. Über die Urliste, die dem Kanon der 60 Bücher, Nicephor., Athanas. Synops. und dem Verzeichniss des Mkhithar zu Grunde liegt, sowie über letzteres Verzeichniss s. Zahn, Forschungen V S. 109ff., 131ff.

S. XL nr. 10. Im Cod. Paris. des Joh.-Commentars des Origenes findet sich oft am Rande: *βλασφημεῖ, βλασφημεῖς, οὐαί σοι, ἀνάθεμά σοι αἱρετικέ.*

S. LV oben. Orosius, Lib. apolog. 1: „Patres enim et qui iam quierevunt martyres et confessores Cyprianus, Hilarius et Ambrosius, et quibus etiam nunc permanere adhuc in carne necessarium est, qui sunt columnae et firmamenta ecclesiae catholicae, Aurelius Augustinus et Hieronymus."

S. 3 Z. 15. Wahrscheinlich stammt aus diesem Brief das Stück II. Cor. 6, 14—17, 1: *Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες — φόβῳ θεοῦ.*

S. 5 Z. 1 v. u. Schlatter folgert in der vorstehenden Abhandlung aus Euseb., h. e. I, 7, 11 wohl mit Recht, dass Julius Africanus ein Buch eines Verwandten Jesu gelesen hat.

S. 10 Z. 26. Das Stück lautet nach Academy 21. Octob. 1893: „And he confirmed the writing of Matthew which was [dahvâth] among the Hebrews, declaring that the Christ was born of David and Abraham according to the plighted promise [deposited] with them.“ Dies stammt wohl aus Ephraem. — Zum Hebräerev. s. auch Zahn, Forsch. V S. 136. 141.

S. 12. Zum Petrusev. vergleicht Bernard (Academy 30. Sept. 1893) eine Stelle des Dionysius Alex. (Migne X p. 1599, s. GL S. 421), Usener (bei Dieterich, *Νεκυια* S. 231) meint eine Bezeugung im Cod. Vindob. hist. gr. 3 saec. XI. fol. 268 zu sehen: *Ἀναλογησάμενος δὲ ὁ Πέτρος πεποίηκεν τὴν ἱστορίαν ἅπασαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τ. κ. ἡμῶν Ἰ. Χρ. καθὼς τὴν ἐκκλησίαν διεκόσμησεν ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε ὁ ἄγγελος τὸ Χαῖρε κέκραγεν τῇ παρθένῳ μέχρις ὅτου καὶ ἀνελήφθη ὁ κύριος.* Zu vgl. ist, was GL S. 122 Z. 11 ff. abgedruckt ist, sowie Acta Pionii 13: „Dicunt dominum J. Christum cum cruce ad superos facta umbrarum excitatione remeasse.“ Z. Gesch. v d. Ehebrecherin s. die Note im Cod. *Λ* (N. T.).

S. 15. Zum Thomasev. s. GL S. XXXIII.

S. 19. Zum Buch des Jakobus s. GL S. XXXIII u. O. Schade, Liber de infantia Mariae et Christi salvatoris. Halle 1869.

S. 22. Ein altes bisher nicht geprüftes Ms. des Ev. Nicodemi Lat. ist Brit. Mus. Lat. 5 E XIII saec. VIII.

S. 28 oben. Vielleicht ist „Le Prédicateur des Orthodoxes“ im Verzeichniss des Mkhithar (GL S. XXXIII) = *Κήρυγμα Πέτρου*. Zu diesem vgl. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1893 H. 4.

S. 33. Zur Petrusapok. s. GL S. XXXIII und die von Zahn, Forsch. V S. 112 vorgetragene Hypothese einer Erwähnung der Apok. bei Origenes, ferner die Nachahmungen der Apok. in der Passio Felicis, Fortunati et Achillaei § 3 (Bolland. 23. April: „Vidi locum siderei splendoris coruscatione micantem, ineffabilium florum diversitate vernantem, fragrantibus quoque aromatibus redolentem“), Passio Dorotheae et Theophili § 10. 12. 13 (Bolland. 6. Febr.), sowie in der jungen Apokalypse Mariae Virg. (James, Texts and Studies II, 3 p. 112) und im Testam. Abrahae (James, l. c. II, 2). Vgl. Clemens, Quis dives 33 und Hippolyt, Philosoph. extr.

S. 37 oben. Arabische Version im Cod. Par. Arab. 80 (Bratke ZwTh. 1894 S. 137 f.).

S. 38. S. auch GL S. XXXIII f.

S. 39ff. Zum I. Clemensbrief s. GL S. XXXIII und Zahn, Forsch. V S. 123ff. Junius schreibt in der Editio princ. (1633) p. 3 der προσημείωσις (pag. M 5), Hieronymus habe den Brief übersetzt, quam (welche Übersetzung) in bibliothecis alicubi latere spem nobis facit catalogus fratrum Lobiensium, quem domi habemus, scriptum ante CCCC annos, ad calcem operum Fulgentii, atque utinam id aliquando eveniat et spes nostrae non inanes deprehendantur." Was hier Junius von Hieronymus sagt, ist ein Irrthum. Er meint eine Stelle, die von Rufin herrührt und sich auf die Recognitionen bezieht (s. Orig. Opp. ed. Lommatzsch VII p. 460). Das Richtige steht GL S. 223, wornach S. 40 Z. 16ff. v. u. zu ergänzen resp. zu berichtigen ist. Eine lateinische Übersetzung des 1. Clemensbriefs ist jetzt nachgewiesen, aber noch nicht edirt, s. Revue Bénédictine 1893 Nr. 9 p. 403; hier theilt G. Morin mit: „Ceux qui s'intéressent aux antiquités ecclésiastiques apprendront avec plaisir qu'on vient de retrouver dans un ms. provenant de l'abbaye bénédictine de Florennes, dans la province Namur, une traduction latine de la première lettre de St. Clément aux Corinthiens. Le codex semble avoir été écrit dans la première moitié du XI. siècle, et peut ainsi remonter aux origenes mêmes de l'abbaye. Quant à la version qu'il contient elle paraît de beaucoup antérieure à cette époque, et se rapproche sensiblement, par les particularités du style, des anciennes traductions latines du texte biblique antérieures à la Vulgate. Elle semble devoir être d'un grand secours pour préciser le sens qu'on a attaché à l'origine à certaines expressions dont la portée doctrinale a donné lieu récement encore à des discussions intéressantes. Ce précieux document dans un état parfait d'intégrité, et demeuré, on ne sait comment, si longtemps dans l'oubli, sera prochainement l'objet d'une publication soignée, et formera le I. fasc. du tome II. des „Anecdota Maredsolana"."

S. 41 Z. 12 v. u. Irenäus zeigt sich auch sonst vom Briefe abhängig, s. V, 1, 1 vgl. mit I. Clem. 49,6.

S. 47 Z. 24. Judas = Thomas, s. Zahn, Forsch. V S. 122f.

S. 52 Z. 6. Iren. I, 15, 6 mit Herm. Mand. I (*πάντα χωροῦντα πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα*).

S. 52 Z. 30. In einer theodotianischen Schrift (Epiph. h. 55, 8) war vielleicht Sim. V benutzt.

S. 55 Z. 13. Auf ein anderes Zeugniss bei Origenes, das aber nicht sicher ist, hat Zahn, Forsch. V S. 112 hingewiesen.

S. 60 Z. 7 v. u. Stillschweigend ist von Origenes (Selecta in Ps. 118 Lommatzsch XIII p. 102) Barn. 15, 8. 9 benutzt: *ὥσπερ ἡ ὀγδόη σύμβολόν ἐστι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, δύναμιν ἀναστάσεως περιέχουσα, οὕτω καὶ ἡ ἑβδόμη σύμβολόν ἐστι τοῦ κόσμου τούτου.*

S. 62 Z. 11. S. GL S. XXXIII und Zahn, Forsch. V S. 130, auch S. 112.

S. 62 Z. 22. De pascha comput. 10. 18. 20. 21. — Die Zusammenstellung Tertull. (Novat.), de cibis Jud., Barnab. ep., Jacobi ep. im Ms. Lat. Barn. ist schwerlich zufällig. Vielleicht waren die kleinen Tractate Novatian's von dem Barnabasbrief abhängig.

S. 63 Z. 7. Die Erwähnung des Matth.-Ev. ist hier zu streichen.

S. 64 Z. 2. Lies *τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις* und in Z. 4 vor *λέγουσιν* die Worte: *οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί.* — Conybeare (Aristion, the author of the last 12 verses of Mark, „Expositor" 1893 Octob. p. 241 ff.) hat entdeckt, dass in einem Cod. evv. membr. Armen. anni 986 zu Etschmiadzin der längere, unechte Marcusschluss die Überschrift trägt „Von dem Presbyter Ariston." Derselbe bemerkt (p. 246), dass in einem Cod. Bodl. hist. eccl. Rufini saec. XII zu Euseb. h. e. III, 39 bei Justus Barsabbas am Rande „Aristion" steht; s. Theol. Lit.-Ztg. 1893 Nr. 23. Dass die 12 Verse (Incip.: *Ἀναστὰς δὲ πρωὶ*) ursprünglich nichts mit dem Marcusev. zu thun haben, sondern Theile eines anderen historischen Aufsatzes (eines Kerygmas bez. einer *διήγησις* mit apologetischer Tendenz gegenüber dem Vorwurf, die Auferstehung sei von den Jüngern erfunden) sind, dafür spricht Vieles. Bemerke auch, dass Hieronymus (c. Pelag. II, 15) in einigen Codd. zwischen v. 14 und 15 noch Folgendes gelesen hat, was jetzt kein einziger Cod. mehr bietet: „Et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana (die meisten Codd. irrthümlich: substantia), qui (Codd. quae) non sinit per immundos spiritus veram dei apprehendi virtutem. idcirco iam nunc revela iustitiam tuam." (Aus inneren Gründen lässt sich sehr wahrscheinlich machen, dass der Vers ursprünglich wirklich dem Stück angehört). Hieron. hat das also eingeleitet: „In quibusdam exemplaribus et maxime in Graecis Codd. iuxta Marcum in fine eius evangelii scribitur."

S. 67 Z. 26. S. auch Hieron., Proleg. in quattuor evv: „Mar-

cus interpres apostoli Petri, qui dominum quidem salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narravit, quam ordinem" (das ist aus Papias geflossen).

S. 75 Z. 24. Der Brief ist vielleicht auch in der Rede des Apollonius vor dem Senat benutzt (s. Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 27. Juli 1893).

S. 79 Z. 2. Katalog von Iwiron (Athos) nr. 1280 (Meyer, Ztschr. f. KGesch. XI S. 155f.): *τοῦ ἁγ. Ἰγνατίου ἐπιστολαί.*

S. 81 Z. 11 v. u. lies *Διὰ.*

S. 82 Z. 3. Socrates h. e. VI, 8 sagt, dass Ignatius die antiphonischen Hymnen in die Kirche von Antiochien eingeführt habe.

S. 91. Nach James, Texts and Studies II, 2 besteht zwischen Testam. Isaaci und Didache eine Beziehung. — Ein Zeugniss des Origenes über die Didache, aber ein unsicheres, s. bei Zahn, Forsch. V S. 112.

S. 99. Grosse Ausgabe der Apologie des Aristides von Seeberg in Zahn's Forsch. V S. 159ff., kleinere Ausgabe auch der unechten Stücke von demselben (Erlangen 1894). Seeberg hält letztere für echt, ebenso Zahn (Forsch. V S. 415ff.), aber für interpolirt.

S. 105. Katalog von Iwiron (Athos) nr. 1280 (Meyer, a. a. O.): *Ἰουστίνου φιλ. καὶ μάρτ. βίβλος ὑπὲρ Χριστιανῶν τῇ συγκλύτῳ* [sic] *δοθεῖσα. ἑτέρα Ἀντωνίνος* [sic] *καὶ τῆς αὐτοῦ διαδόχοις* [sic] *τρίτη, ἐν ᾗ περὶ τῆς φυγῆς τῶν Ἰουδαίων μόνων διαλέγεται. τετάρτη, ἣν ἐπέγραψεν ἔλεγχον, καὶ ἑτέρα.*

S. 109 Z. 9. Lies „Laod." für „Hierap."

S. 124. Die Thomas- und Andreas-Acten sollen in den Act. Xanthipp. et Polyxenae benutzt sein, s. James, Texts and Studies II, 3 p. 47 sq.

S. 125 Z. 11. Griechisch ist der Hymnus erhalten und beginnt: *Δόξα σοι, πάτερ.*

S. 126 nr. 10. Katergian, Dormitio Johannis 1877 (nach dem Armenischen), cf. Apokryphen (Pseudepigraphen) bei den Armeniern, hrsg. v. Kalemkiar, 2. Stück.

S. 129. Zu den Paulusacten vgl. die Act. Xanthipp. et Polyx. (erhalten im Cod. Paris. 1458 saec. XI.; älteste Anspielung auf sie in dem Menolog. Basil. saec. X.); sie sollen nach James, a. a. O. p. 43 sq. z. Th. aus jenen geflossen sein. James (p. 54 sq.)

will auch Commodian, Carm. Apol. 618—624 aus den Paulusacten ableiten, ebenso (p. 55) ein Stück aus den Acta Titi. Ferner macht er auf das noch nicht untersuchte arabische (und äthiopische) Leben des Paulus aufmerksam und verweist (p. 56) noch auf anderes Material, namentlich auch auf den Policraticus des Johannes Sarisb.

S. 133. Nach Zahn, Forsch. V S. 60 sind die alten Petrusacten in der Vita Abercii benutzt, nach James, a. a. O. p. 47 sq. 54 sq. auch in den Act. Xanthipp. und bei Commodian, Carm. Apol. 618ff.

S. 134. Lambros, *Περὶ τῶν παλιμψήστων κωδίκων τῶν ἁγιορειτικῶν βιβλιοθηκῶν*. Athen 1888 theilt S. 11f. mit, dass im Cod. 91 (Palimpsest) der Bibliothek des Klosters des Dionysius (Athos) die alte Schrift u. A. (sie enthält auch die *Ἀνακεφαλ.* des Epiphanius) enthält *ἱεροσολυμιτου ἐκ των περιοδων των ἁγιων ἀποστολων*, d. h. Sophronius v. Jerus., de labor., certam. et peregr. apostolorum. Die alte Schrift ist aber selbst nicht älter als saec. X. und nur Weniges ist zu lesen.

S. 137. Die Theklaacten sind nach James, a. a. O. p. 47 sq. auch in den Act. Xanthipp. et Polyx. benutzt. — Rey, Étude sur les Acta Pauli et Theclae. Paris 1890. Ramsay, The church in the Roman empire. 1893.

S. 138. Zu den Philippusacten s. James, Suppl. to the Acts of Philip., a. a. O. II, 3 p. 158ff.: „Translatio Philippi." Syrisch finden sich die Acten, die nach James, a. a. O. p. 47 sq. in den Act. Xanthipp. benutzt sind, im Cod. Berol. Syr. 9 (Sachau) v. J. 1695.

S. 153 Z. 16 v. u. Tilge die Worte: „Hier zuerst die Helena" und füge „Helena" der vorhergehenden Zeile nach Apol. I, 26 ein.

S. 163 Z. 12 v. u. (auch zu S. 169 oben). Zu Zoroaster s. Kuhn, Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande (Schriften zum Jubil. von Roth S. 217ff.); er zeigt, dass Zoroaster = Seth (S. 219). Er führt auch eine Stelle aus der „Biene" des Salomon von Basra an, die von Wichtigkeit ist.

S. 171 Z. 7. Über Borboriten s. den wichtigen Brief des Bischofs Atticus von Konstantinopel an den armenischen Patriarchen Sahak (Moses Choren. III, 57), vgl. Karapet, Paulikianer (Leipzig 1893) S. 39ff.

S. 172 unten. Vgl. Ryle and James, *ψαλμοι Σολομωντος*. Cambridge 1891 p. XXIII sq. 155 sq.

S. 174. Vielleicht ist der GL S. 377. 511 genannte Bassus unter den Schülern Valentin's aufzuführen. Nach Redepenning, Origenes II S. 57 soll er auch bei Philaster vorkommen. Ich habe ihn dort nicht gefunden.

S. 184 Z. 15 v. u. Die Worte lauten: *Βαρχασάνης ὄνομα, ἀνὴρ τὸ γένος λαμπρότατος, τὸν πλοῦτον διαφορώτατος.*

S. 191. Einen Schüler „Sokrates" (Isokrates) Marcion's, ferner dessen Schüler Theopompus und eine Fraction „Sokratiten" unter den Marcioniten nimmt Dräseke (Ges. patrist. Abhandl. 1889 S. 162ff.) wohl irrthümlich an; s. unten zu S. 430.

S. 192 Z. 23. Lucanus hat wohl gegen die Auferstehung des Fleisches geschrieben.

S. 193. In dem Ms. Syr. Mus. Brit. Add. 17215 (Academy 21. Oct. 1893) werden Marcion, Mani, Bardesanes genannt. Von Marcion heisst es: „Marcion . . . said that our Lord was not born of woman, but stole the place of the creator and came down and appeared first between Jerusalem and Jericho, like a son of man in form and in image and in likeness, yet without our body."

S. 194. 199. Über Marcioniten bei den Armeniern s. die lehrreichen Mittheilungen von Karapet, die Paulikianer S. 97. 104ff. 148. S. 97: Paulus von Taron (Ende des 11. Jahrh.) schreibt: „Ein gewisser Apelles, ein verworfener Mensch, dem Leibe nach ein Greis, verbittert durch das (lange) Leben und stolz auf den Beistand der bösen Geister, sagte von den Propheten, dass ihre Prophezeiungen aus dem Widerspruch des h. Geistes zu Stande kämen, und stellte Folgendes fest: die Messe sei von keinem Nutzen, die man für die Todten darbringt. Gott verdamme ihn" (s. Euseb., h. e. V, 13). Dann heisst es weiter: „Der greuliche Kalestinos(?), der die Geburt und das Leiden (Christi) nicht Gott zuschreibt, sondern dem einfachen Menschen. Die Marcioniten, welche auch die Auferstehung der Verstorbenen nicht annehmen und das h. Messopfer für nichts erklären, sowie sie das h. Kreuz, welches den Gott getragen hat, für ein einfaches Holz halten; denn sie sind verblendet, so dass sie dessen verborgene Kraft nicht sehen, gleichwie die Thondrakier. Proteron(?) hat das h. Kreuz Christi geschmäht und gelästert und von sich selbst gesagt, dass er die Kirche sei — das Kreuz und die Kirche aber nannte er der Gottheit fremd, wie die Thondrakier, und liess nicht Messopfer für die Verstorbenen in Christus darbringen; bei der

Taufe, sagte er, giebt es keinen h. Geist; er selbst aber ergab sich der Fleischeslust und trieb Grässliches."

S. 200 Z. 26. Die Schrift des Hermogenes folgt aus Tertull. adv. Hermog. 1. 2.

S. 202. Apotaktiker auch bei Julian, Orat. VII p. 224 BC.

S. 214. Ein sonst unbekanntes, zu der pseudoclementinischen Litteratur gehöriges, lateinisches Stück bringt Grabe (Spicil. I p. 299); es findet sich ad calcem lib. X. annex. im Cod. Bodl. 105 super D 1. Art. Inc.: „Quibus cognitis Petrus", expl.: „sanitati restituit."

S. 219. Die hier abgedruckte Stelle ist nicht einem Citat des Origenes entnommen, s. Robinson, Philocal. p. L. Der Text ist nach l. c. p. 210 sq. zu verbessern. Einleitung: *Πέτρου τοῦ ἀποστόλου . . . . τῶν περὶ τούτου λόγων φησὶ.* S. 219 Z. 1. 9 ὦ zu tilgen, Z. 3 *με* statt *μοι*, Z. 15 *ἐρεῖ σοι*, Z. 20 *συνὼν*, Z. 22 ἦ, Z. 23 *ἀσύνδετος*, S. 220 Z. 14 *ἐστιν*, Z. 19 *προσφέρομεν*, Z. 34 *ὅτι ἥδε . . . . τοῖς τὸ μυστήριον*, Z. 36 aus Rufin ist zu ergänzen nach *λογισμόν*: *ἐνίοτε συγχωρήσαντες τῇ ἐπιθυμίᾳ ἠττήμεθα*, Z. 38 *ἀστρολόγοι*, Z. 41 *κλιμακτῆρας*, Z. 45 *καὶ ὁ πατὴρ*, Z. 47 *εἶπες*.

S. 238. Zu § 9 vgl. Zahn, Forsch. V S. 3ff. Auf montanistische Schriften ist auch aus Fragm. Murat. extr. und Tertull., de ieiun. 11 init. 12. 13 zu schliessen.

S. 240 Z. 20 setze ein Fragezeichen zu „Bischof". Z. 24. In diesem Stück wird ein Presbyter Zoticus aus Otrus erwähnt, s. Zahn V S. 64. Z. 7 v. u. Genannt werden (h. e. V, 16, 17) Zoticus von Kumane (s. Zahn V S. 94) und Julian von Apamea, ferner die Prophetin Ammia (h. e. V, 17, 2. 3). Z. 5 v. u. Der Anonymus war entweder Bischof oder Presbyter.

S. 241 Z. 22. Zoticus von Kumane h. e. V, 18, 13.

S. 243. Schalte als § 15[b] ein: Voten thracischer Bischöfe im montanistischen Streit. Sie sind in dem Schreiben des Apollinaris von Hierapolis enthalten gewesen; aus diesem entnahm sie Serapion (Euseb., h. e. V, 19), aus diesem Eusebius (l. c.), s. Zahn, Forsch. V S. 4 ff.: *Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ τοῦ Σαραπίωνος ἐπιστολῇ καὶ ὑποσημειώσεις φέρονται διαφόρων ἐπισκόπων, ὧν ὁ μέν τις ὧδέ πως ὑποσεσημείωται· Αὐρήλιος Κυρήνιος μάρτυς ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὔχομαι. Ὁ δέ τις τοῦτον τὸν τρόπον· Αἴλιος Πούπλιος Ἰούλιος ἀπὸ Δεβελτοῦ* (s. Zahn S. 6) *κολωνείας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος· ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτι Σωτᾶς ὁ μακάριος ὁ ἐν Ἀγχιάλῳ ἠθέλησε τὸν δαίμονα*

τὸν Πρισκίλλης ἐκβαλεῖν, καὶ οἱ ὑποκριταὶ οὐκ ἀφῆκαν. Καὶ ἄλλων δὲ πλειόνων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσι γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.

S. 243. Zu § 17 (Name „Apollinaris") s. Zahn, Forsch. V S. 99 ff. Z. 14 v. u. lies „den Brief" statt „die Schriften". Z. 13 v. u. Die Stelle lautet: Ὅπως δὲ καὶ τοῦτο εἴδητε, ὅτι τῆς ψευδοῦς ταύτης τάξεως τῆς ἐπιλεγομένης νέας προφητείας ἐβδέλυκται ἡ ἐνέργεια παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι [das konnte man also aus dem Schreiben des Apollinaris ersehen, mithin berichtete es über eine grössere Synode, s. die Unterschriften], πέπομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολλιναρίου τοῦ μακαρίου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα.

S. 244 Z. 5. S. Zahn V S. 4. Z. 8 lies „Schreiben" statt Werk.

S. 258. Den Athenagoras hat man mit Athenogenes, den Märtyrer und Dichter eines Hymnus — nur Basilius nennt ihn; s. über ihn unten z. S. 795 — identificiren wollen (s. Baronius im Martyrol. z. 16. Juli und Tillemont, Mém. II p. 673).

S. 258 f. Zu Abercius = Avircius s. Zahn V S. 94; die bischöfliche Würde des Abercius ist fraglich. Über die Überlieferung der Vita Abercii des Metaphrasten s. Zahn S. 58 f. Unter den Addenda der 2. Aufl. (1889) seiner Ausgabe des Ignatius und Polykarp (II p. 726) soll Lightfoot bemerken: „I have heard recently from Prof. R. Harris, that a Ms. of an earlier form of the Acts of Abercius, before it was manipulated by the Metaphrast, has been discovered in the East and that it will shortly be published in Greece." Aber nach Zahn V S. 57 ist das bisher nicht geschehen. Die Christlichkeit der Abercius-Inschrift wird Ficker demnächst zu widerlegen versuchen.

S. 259 Z. 4 lies „gesetzt hat". Der Erzähler hat es selbst gesehen (c. 41): τὰ μὲν δὴ τοῦ ἐπιγράμματος ὧδέ πως ἐπὶ λέξεως εἶχεν, ὅτι μὴ ὁ χρόνος ὑφεῖλε κατ' ὀλίγον τῆς ἀκριβείας καὶ ἡμαρτημένως ἔχειν τὴν γραφὴν παρεσκεύασεν. Z. 15 Alexander, Sohn des Antonius. Z. 17 füge hinzu nach Juli: p. 518. Z. 18 Bull. critique 1882. Z. 21 am Schluss 1887 p. 468 f. Z. 5 v. u. lies „on" statt „of". Vgl. zu dem ganzen Abschnitt: Ramsay im Expositor 1888. 1889, De Rossi, Inscr. Christ. urbis Rom. II, 1 (1888) p. XII sq., Zahn, Forsch. V S. 57 ff.

S. 262. Ein besonderes Schreiben der Gemeinde an Eleutherus macht Zahn V S. 7 wahrscheinlich, s. Euseb., h. e. V, 3, 4 sq.

S. 263. Die lat. Übersetzung hat einen Prolog von Florus diaconus Lugd. (bei Harvey, Iren. Opp. I p. CLXXVII). Inc.: „Hyrenaeus episcopus civitatis Lugdunensis, instructus." Über das Verhältniss der lat. Übersetzung zum Original s. Sitzungsber. der K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 9. Nov. 1893.

S. 279. In jüngeren gallischen Märtyreracten kommt Irenäus öfters als gallischer Oberbischof vor, s. z. B. die Acten des Felix, Fortunatus usw. (Bolland. 23. April p. 99). Langen (Röm. Kirche I S. 173) meint, Hugo Eterianus (um 1170) habe in der Schrift de haer. Graec. III, 16 das berühmte Zeugniss des Irenäus über die römische Kirche benutzt. Nach Malalas (p. 296) soll Irenäus (Fabelhaftes) über das Ende des Ap. Johannes berichtet haben.

S. 288. Cramer (Cat. in Matth. et Marc. p. 499) theilt mit, dass im Cod. Harlei. 5647 saec. X (vier Evv., Scholien z. Matth. u. Marc.) zu Marc. 16, 19 steht: *Εἰρηναῖος ὁ τῶν ἀποστόλων πλησίον, ἐν τῷ πρὸς τὰς αἱρέσεις γ' λόγῳ τοῦτο ἀνήνεγκεν τὸ ῥητὸν ὡς Μάρκῳ εἰρημένον* (Iren. III, 10, 6).

S. 291. Das Capitel „Christlich-ägyptische Litteratur" könnte man mit der Notiz bei Justin, Apol. I, 29, beginnen: *Βιβλίδιον, ὃ ἀνέδωκέν τις ἡμετέρων ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Φήλικι ἡγεμονεύοντι ἀξιῶν ἐπιτρέψαι ἰατρῷ τοὺς διδύμους αὐτοῦ ἀφελεῖν . . . καὶ μηδόλως βουληθέντος Φήλικος ὑπογράψαι . . .*

S. 297. Der S. XXXIV genannte Clemens ist vielleicht der Alexandriner (Zahn, Forsch. V S. 154, der ausserdem erinnert, dass Anastasius Sin. bei Pitra, Anal. II, 208, sagt, Clemens habe Bibelhandschr. angefertigt und interpungirt.

S. 299 Z. 14. Die Hdschr. ist nicht verschollen, sondern = Monac. Gr. 479 (cf. Ottob. 94 und Neapol. II A 14).

S. 303. In der Bibliothek des Klosters S. Salvatore zu Messina befanden sich nach einem Katalog v. J. 1563 (s. Batiffol, Rossano p. 141) „Clementis Alexandrini onomata".

S. 327. Zu dem Chronographen Judas s. die vorstehende Abhandlung von Schlatter.

S. 328 Z. 25. S. auch die griechische Uebersetzung, von der Photius abhängig ist.

S. 329 unten. Auch Origenes' Werk über die Psalmen war dem Ambrosius gewidmet, den Origenes als einen der *ἐργοδιῶκται τοῦ θεοῦ* bezeichnet hat (in Joh. V p. 94 de la Rue).

S. 331. Ein Brief an Demetrius bei Euseb, h. e. VI, 19, 15: *Κατὰ τοῦτον δὲ τὸν χρόνον ἐπ᾽ Ἀλεξανδρείας αὐτῷ* (scil. Origenes) *τὰς διατριβὰς ποιουμένῳ ἐπιστάς τις τῶν στρατιωτικῶν ἀνεδίδου γράμματα, Δημητρίῳ τε τῷ τῆς παροικίας ἐπισκόπῳ καὶ τῷ τότε τῆς Αἰγύπτου ἐπάρχῳ παρὰ τοῦ τῆς Ἀραβίας ἡγουμένου, ὡς ἂν μετὰ σπουδῆς ἁπάσης τὸν Ὠριγένην πέμψοιεν κοινωνήσοντα λόγων αὐτῷ.* Auf einen Brief des Demetrius, der in Cäsarea eintraf, als Origenes schon dort war, spielt O. in Joh. VI, 1 (p. 101 De la Rue) an: *ἔπειτα τοῦ ἐχθροῦ πικρότατα ἡμῶν καταστρατευσαμένου διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων, τῶν ἀληθῶς ἐχθρῶν τῷ εὐαγγελίῳ, καὶ πάντας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἀνέμους τῆς πονηρίας καθ᾽ ἡμῶν ἐγείραντος.* Wahrscheinlich meldete der Brief den Beschluss der 2. alexandrinischen Synode.

S. 333. In seiner Jugend hat Origenes viele heidnische Schriften abgeschrieben und dann verkauft, s. Euseb., h. e. VI, 18.

S. 337 Z. 23. *διόρθωσα.*

S. 340. Zum N.T. hat Origenes keine Recension geliefert (s. darüber Redepenning, Orig. II S. 182 f.); er sagt in Matth. tom. XV, 14: *νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τολμῆς τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.* Nach der lateinischen Übersetzung heisst es (nachdem Origenes angekündigt, er wolle den Text des A.T. recensiren): „in exemplaribus autem N.T. hoc ipsum posse facere sine periculo non putavi.“ Im Griechischen fehlen diese Worte. S. auch, was zu S. 439. 544 über Codd. Origenis bemerkt ist. Redepenning, a. a. O. II S. 183 f. nach Griesbach, Dissert. de codd. IV evv. Origenianis. Opusc. I p. 235 sq.

S. 358 Z. 34 lies statt „Proverbia“ vielmehr „Prophetas“.

S. 366 Z. 27. S. Zahn, Forsch. II S. 275 ff. (Orig. u. Hieron. zu Matth.).

S. 377 unten. S. Redepenning, a. a. O. II S. 57.

S. 385 Z. 22. S. Redepenning, a. a. O. I S. 458 ff.

S. 389. Zahn, Forsch. V S. 112 theilt mit: Barhebräus citirt in seinem Nomokanon (Assemani bei Mai, Script. vet. nova coll. X, 2 p. 54) in den Anmerkungen zum 81. (85.) apostolischen Kanon über die h. Schriften unter anderen Autoritäten (Dionys.

Alex., Athanasius) auch den Origenes. Nachdem er dessen Ansicht über den Hebräerbrief, wahrscheinlich nach Euseb. h. e. VI, 25, referirt, fährt er fort oder lässt scheinbar den Origenes fortfahren: „Recipiuntur autem in ecclesia et Revelatio Pauli cum revelationibus aliis et Doctrina apostolorum et Epistolae [sic] Barnabae et Thobia et Pastor et Bar Asira (= Jesus Sirach). Sed librum Pastoris ac Revelationem Johannis multi non recipiunt." Wenn das von Origenes stammt, so muss, wie Zahn mit Recht bemerkt, „Revelatio Petri" gelesen werden, und zwar sowohl für „Pauli" wie für „Johannis". — S. 389 Z. 17 v. u. S. auch den Abdruck bei Redepenning, a. a. O. II S. 465 ff.

S. 393 Z. 19. Darnach Wetstein. Cod. Venet. 45 hat einen vollständigeren und besseren Text als die bisher verglichenen [Dr. Koetschau, briefliche Mittheilung].

S. 394 Z. 18. Hdschr. der Philocalia bei Robinson (The Philocalia of Origen. 1893): Venet. 47. 48. Vatic. 389. Berol.-Phillipps. 19 (1423). Patm. 270. Paris. Suppl. 615. Basil. A. III. 9. Paris. 945. Monac. 523. Constantinop. 453. Ottob. 410. 67. Bodl. Roe 8. Cantabrig. Trin. Coll. O. 1. 10. Venet. 122. Monac. 52. Taurin. B. I. 6. Vatic. 385. 388. 429. 1454. 1565. Athen. 191. Paris. 456. 457. 458. 459. 940. 941. 942. 943. Mediol. A. 165. H. 101. Oxon. New College 147. Leidens. 61. 67. Florent. Laur. KK. I. 39. Florent. Riccard. K. I. 13. Vatic. Regin. 3. Taurin. B. VI. 25. Vindob. Gr. 53. Barberin. III. 84. Bodl. Savil. 11. Mosq. 12 (und drei andere).

S. 396 Z. 18. S. Ziwsa, Optati Opp. p. XIV sq.

S. 405. In der Bibliothek des Klosters S. Salvat. zu Messina befand sich nach einem Katalog v. J. 1563 (s. Batiffol, Rossano p. 141): „Origenis commentaria philosophos gentiles [sic] aliaque Philonis Judaei opp."

S. 409 oben. Gregor Nyss., Vita Gregor. Thaum. (Bd. 46 p. 905 Migne) erzählt, dass Gregor mit Firmilian (*Φιρμιλιανὸς τῶν εὐπατριδῶν Καππαδόκας, κόσμος τῆς ἐκκλησίας τῶν Καισαρέων γενόμενος*) befreundet gewesen ist.

S. 409 Z. 22 v. u. Lies *Διονύσιος*.

S. 425 Z. 8. Turrianus schöpfte aus dem Vatic. 1431.

S. 429 Z. 6 v. u. Dräseke hat a. a. O. eine Ausgabe geliefert.

S. 430 ad 6). In dieser Schrift kommt ein Isokrates vor, den Dräseke (Ges. patrist. Abh. 1889 S. 162 ff.) = Sokrates fasst

und ihn mit den *Σωκρατιανοί* im Dial. de recta in deum fide I combinirt. Diese hält er für Anhänger eines damaligen Schülers des Marcion, Sokrates. Das ist sehr fragwürdig; es ist hier wohl der alte Sokrates gemeint, ebenso wie bei Epiphan. Panar. I t II Einl. cap. 6: *Σωκρατῖται.*

S. 431 ad 9). Nach Dräseke (a. a. O. S. 87 ff.) stammt das Stück von Vitalius von Antiochien.

S. 431 ad 11). Inc.: „Ich wundre mich sehr."

S. 431 Z. 2 v. u. Über das Stück in Brit. Syr. Add. 14577 s. Lagarde, l. c. und Ryssel, a. a. O. S. 53 f.

S. 432. Fabricius, Bibl. Gr. VII p. 258 bemerkt: „In Cod. Medic. XXVI plut. 9 in expositione divinorum praeceptorum e multis scriptoribus collectorum, tum in cod. VIII. nr. 20 plut. 86 inter excerpta de spiritu s. theologica, Gregorii Thaum. *ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως, ἐκ τῆς κατὰ μέρος πίστεως* et *ἐκ τοῦ λόγου, οὐ ἡ ἀρχή· Ἔχθιστοι καὶ ἀλλότριοι.* Precatio et exorcismus ad vexatos ab immundis spiritibus aut malis daemonibus (*Προσευχή — Εἰς ἐνοχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*, nr. 71 aut *ὑπὸ δαιμόνων πονηρῶν*, in alio eiusdem exorcismo, nr. 73) in cod. regio Matrit. CV. (in quo plurium scriptorum eccles. exorcismi sunt collecti), fol. 73. v. Iriarte cat. codd. Gr. etc. p. 422 sq. — Montfaucon in Bibl. mss. II p. 1398 D memorat Cod. Gr. bibl. reg. Taurin. Gregorii Thaum. opusc. De angelis, cuius nullam notitiam aut mentionem deprehendi in catal. Codd. Gr. illius bibliothecae. — In Cod. Gr. VIII nr. 22 Uffenbachiano inerat Gregorii Thaum. Narratio de CCXII patribus Beryti congregatis. Inc.: *Γρηγόριος ἐν κυρίῳ χαίρων καὶ γράψας ἡμῖν τοῖς διακοσίοις δώδεκα ἁγιωτάτοις ἐπισκόποις.* v. Jo. H. Maii Biblioth. Uffenbach. ms. col. 432. In catal. Codd. Angliae et Hiberniae in cod. VIII. Barocc. citatur Liturgia Gregorii Dialogi: *ὁπόταν ὁ ἱερεύς*, et in indice tribuitur Gregorio Thaum"(!).

S. 432 ad ε) Inc.: „Wahnwitzig und ohne Verstand."

S. 432 ad c) Inc.: „Ego in omnibus tria."

S. 436 Z. 16. Lies 1880.

S. 439 Z. 16 v. u. „Exemplaria Adamantii" auch bei Hieron. im Comm. zu Gal. 3, 1.

S. 443 Z. 20. Über die NTliche Recension des Hesychius s. jetzt Bousset i. d. Texten u. Unters. XI, 4 S. 75 ff.

S. 459. Im Cod. Vindob. hist. Gr. 7 fol. 12 steht zwischen einem Abschnitt = Const. App. VIII, 42—46 und vor einem Abschnitt = Const. App. VIII, 32 ein Stück, welches = Aegypt. KO c. 47 und Hippol. Can. arab. 32. Überschrift: *Περὶ νηστειῶν.* Inc.: *Χῆραι καὶ παρθένοι,* expl. *πάντως γεύεται* (s. Funk, Tüb. Quartalschr. 1893 S. 665).

S. 470 Z. 20. Lies Cod. 1280.

S. 471. Überschrift: Methodius.

S. 478 Z. 13. Zur Rede „in Hypapanten" s. Batiffol, Rossano p. 145.

S. 480 Schluss: Nr. 38 In den Canones von Nicäa 2. 5. 6. 9. 10. 13. 15. 16. 18. (19.) wird auf ältere Canones (wohl hauptsächlich alexandrinische) verwiesen; vgl. ausserdem *ἀρχαῖα ἔθη* (*συνήθεια*) c. 6. 7. 18 (*παράδοσις ἀρχαῖα*) und *δόγματα τ. καθολικῆς κ. ἀποστ. ἐκκλησίας* c. 8.

S. 483. Über die alte jerusalemische Bischofsliste, namentlich über das Zeugniss bei Epiph. h. 66, 20, s. die vorstehende Abhandlung von Schlatter.

S. 485. Vgl. zu Hegesipp das GL S. 926 Bemerkte sowie den Katalog von Iwiron (Athos) nr. 1280 saec. XVII (Meyer, Ztschr. f. KGesch. XI S. 155f.): *Ἡγησίππου τοῦ ἐπὶ τοῖς χρόνοις τῶν ἀποστόλων ἀκμάσαντος ὑπομνημάτων ε'.* Zahn i. Theol. Lit. Blatt 1893 Nr. 43, der auch auf die konstantinop. Kataloge saec. XVI, die Förster herausgegeben hat (Rostock), verweist.

S. 494. Resch (Texte u. Unters. X, 2 S. 56) macht aufmerksam, dass Hall im Journ. of Bibl. Litt. 1891 X p. 153—155 zwei Citate aus dem Diatessaron bei Barhebräus und — durch Vermittelung Ebed Jesu's — bei Jesudad nachgewiesen hat. Sie bezeugen beide, dass Tatian Mtth. 3, 4 gelesen hat: *ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν γάλα καὶ μέλι ἄγριον.* — In den Evv. Cureton's heisst das Matth.-Ev. in der Überschrift: „Getrenntes Evangelium des Matthäus."

S. 496 Z. 12. Lies Abdullah.

S. 496. Hill, The earliest life of Christ ... Diatessaron of Tatian. Edinburgh 1894.

S. 504 Z. 22. Zahn hat mit Recht diese Voten dem Brief des Apollinaris zugewiesen (Forsch. V S. 4ff.).

S. 507 Z. 6f. S. die Untersuchung dieses Stückes und ähnlicher Angaben bei v. Dobschütz, *Κήρυγμα Πέτρου* 1893.

S. 507 Z. 21. Basilius citirt: *ἐν τῷ ε τῆς τῶν χρόνων ἐπιτομῆς.*

S. 524 Z. 20 v. u. Dazu eine syrische Übersetzung und eine Notiz im Liber Chalifarum (Land, Anecd. Syr. I p. 19 des syr. Texts, p. 118 der lat. Übersetzung).

S. 527. Martyr. Hieron.: „VII Id. Januar.: in Nicomedia Luciani presbyteri, qui in quattuor partes divisus est.“ Hieron. Chron. z. ann. 330: „Drepanum Bithyniae civitatem in honorem mart. Luciani ibi conditi Constantinus instaurans etc.“

S. 529 Z. 20. Tillemont und Batiffol haben sie beanstandet.

S. 543. Zu Pamphilus s. Bousset, Texte u. Unters. XI, 4 S. 45ff.: „Der Codex Pamphili.“

S. 543 Z. 3 v. u. Lies *τοιαυτη.*

S. 544 Z. 1 *το τευχος*, Z. 2 *μη βαρυ*, Z. 3 *ευρειν (αντιγραφον) ου ραδιον, διεφωνη δε το αυτο παλαιωτατον βιβλιον προς τοδε το τευχος εις τα (τινα) κυρια ονοματα*, Z. 6 *γεγραμμενον αυτου*, Z. 8 *(ἐπιστολων)*, Z. 9 statt *και* lies *του*. S. Zacagni. Collect. monum. vet. Rom. 1698 p. 513. Z. 15 lies Patm. 270, cf. Robinson, Philocalia p. XVII. Z. 17f. lies *διορθωσαντο*. — Der Cod. Bibl. Neapol. II Aa 7 (XII. saec.?) enthält Acta bis Apocal. Gregory (p. 627 minusc. 83) schreibt: „Textum olim cum codice Pamphili Caesareae conlatum esse profitetur. Evagrius scripsit.“

S. 545 oben. Hieron., Praef. in Paralip.: „Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt.“

S. 545 Z. 20. Dass die Bibliothek noch im 6. Jahrhundert bestanden hat, ist wahrscheinlich; damals ist der Cod. H geschrieben.

S. 565 Z. 24. Die Schrift ist einem Bischof Theodotus gewidmet.

S. 570f. Die Stücke S IV, 6 u. V, 38 auch im Cod. Vindob. theol. Gr. (Lambec. 42, Nessel 71).

S. 573 Z. 21. Syrisch giebt den Brief Gwilliam (Stud. Bibl. Oxf. II p. 254ff.) nach Tetraev. Florent. I u. II Plut. I nr. 56. 58. Mus. Brit. Add. 17213. 17224. Par. Syr. 33 (auch im jüngeren Cod. Ridl. Oxf. New College; einst hat er wohl auch im Syr. Vatic. v. J. 548 gestanden). Lateinisch in Vulg.-Codd., s. auch Hieron. ep. ad Damas.

S. 576 oben. Im Cod. A sind dem Psalter vorangestellt Eusebii in psalmos hypotheses.

S. 584. Katalog von Iwiron (Athos) nr. 1280 (Meyer, Ztschr. f. KGesch. XI S. 155f.): *Εὐσεβίου τῆς κισαρείας βίβλος περὶ τῆς*

τῶν εὐαγγελίων διαφα . . (?) εἰς τὸν προφήτην ἡσαίαν λόγοι τ. κοντά. πορφυρίου λόγοι λ΄. τόπικον λόγος α΄. ἀπολογία ὑπὲρ ὠριγένους. περὶ βίου παμφίλου τοῦ μάρτυρος λόγοι γ΄. περὶ μαρτυρίου (?). εἰς τοὺς ρν΄ ψαλμοὺς ὑπομνήματα.

S. 585 Z. 22 v. u. Cf. Batiffol, Rossano p. 137. 144.

S. 590. Zu Apollonius' neuentdeckter Rede, die vielleicht schon Tertullian und das Mart. Ignat. Vatic. benutzt haben, s. Sitzungsber. der K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 27. Juli 1893 und Seeberg i. d. Neuen kirchl. Ztschr. 1893 H. 10 S. 836ff.

S. 591 Z. 7 v. u. Auch die lugdunensische Gemeinde hat sich nach Zahn, Forsch. V, S. 7, an Eleutherus brieflich gewendet. — Z. 5 v. u. Nach Zahn V S. 56 soll Victor der Verfasser sein.

S. 592 Z. 17. Epiph. h. 55, 8 findet sich eine wichtige theodotianische Satzgruppe wörtlich, s. besonders den Abschnitt: *Καὶ Χριστὸς μὲν ἐξελέγη — τῆς εὐλογίας.*

S. 592 Z. 11 v. u. Zu Theodotus bemerke: *ἐν παιδείᾳ Ἑλληνικῇ ἀκρός, πολυμαθὴς τοῦ λόγου.*

S. 598 Z. 3. Ein Chirographon des Praxeas wird von Tertullian adv. Prax. 1 erwähnt.

S. 605. Zu Kallist: Im Lib. Pontif. (Duchesne I p. 141) wird dem Kallist ein Fastenedict beigelegt: „Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei, secundum prophetiam." Zu Kallist s. auch Theodoret, h. f. III, 3.

S. 605 Z. 20 v. u. Schiebe nach 39 ein: 39[b]) *Λόγος εἰς τοὺς δύο λῃστάς.*

S. 626 zu 21). Wohl schon benutzt in Pseudocyprian's Schrift de pascha computus.

S. 629. Katalog von Iwiron (Athos) nr. 1280 (Meyer, Ztschr. f. KGesch. XI S. 155f.): *τοῦ ἁγ. Ἱππολύτου λόγοι διάφοροι καὶ ἐπιστολαὶ εἰς τὴν θείαν γραφήν.*

S. 639 zu 36). Ein neues Stück des Danielcommentars hat Achelis in Paris gefunden.

S. 640. Zahn, Forsch. V S. 120 hält den „kleinen Daniel", den Hippolyt nach Ebed Jesu commentirt haben soll, für ein altes Apocr. Danielis. Lightfoot (Clement II p. 350f. 390) weist auf eine syrische Hdschr. bei Wright, Cat. of syr. mss. I, 19, cod. miscell. saec. XII., die hinter den deuterokanonischen Zuthaten zu Daniel ein Fragment enthält „aus dem kleinen Daniel über unsern Herrn und das Ende (der Welt)."

S. 642 Z. 8 v. u. S. Zahn, Kanonsgesch. I S. 320 n. 2.

S. 646 Z. 12 v. u. Lies 1893 II, 2.

S. 653 Z. 14. 15. Erwähnt in der Schrift de cibis Jud. 1.

S. 653 Z. 29. De trinitate ist wohl noch vor dem Schisma geschrieben, de cibis Jud. von einem secessus aus an die römische novatianische Gemeinde, ebenso wie de sabbato und de circumcis.

S. 653 Z. 15 v. u. Tilge den ersten Satz. Die Schrift existirt noch im Cod. Petropol. Q. v. I. 39 (unmittelbar vor der lat. Übersetzung der ep. Barnabae). Diese Zusammenstellung giebt umsomehr zu denken (s. auch Zahn, Kanonsgesch. I S. 324 n. 1), als die Titel der kleinen Schriften Novatian's z. Th. auf die Lectüre des Barnabasbriefs hinweisen. Über den Codex s. Belsheim, Ep. Jacobi 1883 und Wordsworth, Stud. Bibl. Oxf. 1885 I p. 113f. Unter dem Attalus („de Attalo") ist wohl der bekannte lugdunensische Märtyrer zu verstehen, der gegen die enkratitische Lebensweise eine Offenbarung empfangen hat.

S. 656 zu § 33. Die römische novatianische Partei hat auch an ihr Haupt, Novatian, geschrieben, während er sich in secessu befand (s. Novat., de cibis Jud. 1 init., welcher Tractat die Antwort ist). Novatian spricht l. c. von „litterae et scripta", resp. von mehreren Briefen („frequentiores litterae").

S. 669 Z. 1 v. u. Hier c. 1 ein Zeugniss für die ältere apologetische Litteratur der Kirche.

S. 671 Z. 16. Möglich ist, dass eine „psychische" Schrift zu Grunde liegt, die Tert. widerlegt; ich zweifle aber, dass sie bestimmt werden kann. Mit den letzten montanistischen Schriften Tert.'s ist Epiphan. h. 48, 2—13 zu vergleichen.

S. 672 Z. 12 v. u. Setze nach „repertus" hinzu: „Si a vobis propter celebritatem urbis fuerit inventus, quaeso ne meam stillam illius flumini comparetis; non enim magnorum virorum ingeniis, sed meis sum viribus aestimandus."

S. 674 Z. 10. Oehler, Tertull. Opp. I praef. p. XXI schreibt: „Graecum Tertulliani exemplar ex bibliotheca regis Hispaniae exspectasse Pamelium discimus ex huius dedicatione ad Philippum II. Hispaniae regem." Oehler selbst spricht II p. 748 von einer „fama mendax". Bei Graux habe ich nichts gefunden.

S. 679 Z. 15 v. u. Auch in einem Leidener Cod. sind „Tertulliani declamationes" enthalten; sie sind, wie in der Mnemos. 1891 gezeigt worden ist, ein quintilianisches Werk (Pseudo-Quintilian).

S. 680 Z. 3. Novatian zeigt sich in dem Werk de Trinit. abhängig von Tertull. Apol., adv. Marc., de carne und adv. Prax.

S. 681 Z. 16 v. u. Hieron. spricht von einem „index Septimii Tertulliani" ep. 65, 23 ad Fabiolam, hatte also wohl einen vollständigen Katalog der Werke Tertullian's, aber diese selbst nicht vollständig.

S. 683. Über das Verhältnis des Prudentius zu Tertullian s. Brockhaus, Prudentius S. 203—217, der es sehr eng fasst; dagegen Rösler, Prudentius (1886) S. 243ff.

S. 685. Stillschweigend hat Leo I. in seinem Lehrbrief an Flavian den Tertullian ausgeschrieben, nämlich adv. Prax.

S. 703. Über das Verhältniss v. Prudentius und Cyprian s. Rösler, Prudentius passim.

S. 716. Basilius ep. 188 ad Amphilochium erwähnt, dass Firmilian und Cyprian im Ketzertaufstreit übereingestimmt hätten.

S. 724. Erwähnt seien die zahlreichen von den Confessoren ausgestellten libelli, die die Worte enthielten: „communicet ille cum suis," s. Cypr. ep. 15, 4; 18, 1; 19, 2; 20, 2; 22, 2; 33, 2.

S. 726 zu nr. 30. Auch die Gemeinden selbst haben geschrieben.

S. 729 zu nr. 39. Die Überlieferung ist merkwürdig; nicht nur giebt es eine griechische und syrische Übersetzung (s. S. 716), sondern einige lat. Handschriften bemerken auch zu einigen Bischöfen „Märtyrer" „Confessor" oder Ähnliches, haben also locale Nachrichten aufgenommen.

S. 743 Z. 6. Contra Ruf. II, 8. 10.

S. 745. S. jetzt auch die Ausgabe von Ziwsa, Optati Opp. Appendix (1893) nach neuer Vergleichung des Parisinus 1711.

S. 755 zu § 2. S. die vorstehende Abhandlung Schlatter's.

S. 761 Z. 9. Siehe die Glossen z. d. St. im Cod. Mazarin. und Venet. 338. Vielleicht sind manche KVV Citate auf die Dialoge (nicht auf die Homilien) zu beziehen; s. Bigg, Stud. bibl. Oxf. II p. 157ff.

S. 768. Vielleicht sind unter „Les Paroles de Juste" bei Mkhithar (s. GL S. XXXIII) die Sixtussprüche zu verstehen.

S. 775. Man könnte hier das Gedicht des Antonius adv. gentes einschieben (nur überliefert im Ambros. Cod. der Gedichte des Paulin v. Nola, Edit. princeps v. Muratori, Anecdot. 1697, Gallandi III p. 653 sq., Oehler in seiner Ausgabe des Minucius, etc.), weil noch Manche an einen Dichter Antonius um 280 glauben (s. Wetzer u. Welte 2. Aufl. sub „Antonius"

u. A.); allein das Gedicht gehört höchst wahrscheinlich dem Paulus v. Nola (s. Bursian, Sitzungsber. d. Münchener Akad. 1880 I, 1, Ebert, Christl.-Lat. LittGesch. I² S. 307, Teuffel⁵ S. 1123). Inc. „Discussi fateor sectas", expl. „aeterna manebit".

S. 779 zu § 31. S. James, Texts and Studies II, 3 p. 151 f.

S. 781 Z. 10 lies 513 statt 533.

S. 781 zu § 40. Eine koptische Erzählung „Assumptio Virginis" ist dem Euodius beigelegt, s. James, Texts and Studies II, 2 p. 58, Révillout, Apocr. copt. de N.T. p. 75—112.

S. 787 zu § 61. Ein verlorener Brief des Paulus von Athen an Silas und Timotheus wäre anzunehmen, wenn Act. 17, 15 mit einigen Codd. zu lesen wäre: *καὶ λαβόντες ἐπιστολὴν ἀπ' αὐτοῦ πρὸς τὸν Σίλαν καὶ τὸν Τιμόθεον.*

S. 788 zu § 63. Eine lat. Übersetzung nach Cod. Paris. Nat. 1631 (Nov. acq.) saec. VIII. bei James, Texts and Studies II, 3, s. auch seine Untersuchung II, 2 p. 20 sq.

S. 790. Vom römischen Bischof Telesphorus schreibt das Papstbuch (Duchesne I p. 129 sq.): „Telesphorus constituit, ut ante sacrificium hymnus diceretur angelicus, h. e. Gloria in excelsis."

S. 795. Als poetische Stücke sind weiter noch zu betrachten 1 Tim. 3, 16 (*ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*); II Tim. 2, 11—13 (*εἰ γὰρ συναπεθάνομεν*); Ignat. ad Ephes. 4, 7, ferner ein Theil der GL S. 251 aufgeführten melitonischen Stücke; Hippol. c. Noët. 18, namentlich aber Diognet 9 (*οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς — θνητῶν*), Diogn. 7 (*ὡς βασιλεὺς πέμπων — ὑποστήσεται*), Diogn. 71 (*ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς — χάρις σκιρτᾷ*); Theoph. ad Autol. III, 15 (*ἐγκράτεια ἀσκεῖται — βασιλεύει*); Const. App. VIII, 12 (*τὸ ὄνομά σου — πατρὸς αὐτοῦ* und *καὶ δέδωκας αὐτῷ — ἐπηγγείλω*); Novat., de trinit. 29 („Hic est qui inexplebilis — evangelia custodit" und „Hic in apostolis — sanctitate custodit"). Zu Clem. Alex. füge hinzu: Paedag. II, 4 (Gesänge bei Tisch), Strom. I, 1. VI, 2 u. 11 und das ihm beigelegte Lied auf den Pädagogen. Zu Tertull. füge de orat. 28. Zu Orig. füge Orig. in Judic. hom. 6 c. 3 u. Selecta in Ps. 118 (Lomm. XIII p. 106): *ὥσπερ τῶν εὐθυμούντων ἐστὶ τὸ ψάλλειν — εὐθυμεῖ γάρ τις, φησίν, ἐν ὑμῖν, ψαλλέτω — οὕτω τὸ ὑμνεῖν τῶν θεωρούντων τοὺς λόγους τῶν δικαιωμάτων ἐστίν. ἀλλὰ τὸ μὲν ψάλλειν ἀνθρώποις ἁρμόζει, τὸ δὲ ὑμνεῖν ἀγγέλοις ἢ τοῖς ἀγγελικὸν ἔχουσι βίον.*

διὸ καὶ οἱ ἀγραυλοῦντες ποιμένες οὐκ ἤκουσαν ἀγγέλων ψαλλόντων, ἀλλ' ἀνυμνούντων καὶ λεγόντων· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ τὰ ἑξῆς. ἔστι τοίνυν εὐθυμία ἀπάθεια ψυχῆς, ἀπὸ τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἀληθινῶν δογμάτων προσγινομένη, ὕμνος δέ ἐστι δοξολογία. Wichtig ist auch für die altchristlichen Gesänge der Cod. A, in dem u. A. der Hymnus (Abendlied) *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας* steht (s. Routh, Reliq.[2] III p. 515 sq. u. Usser, Diatr. de symbol., der noch zwei Psalteria mss. benutzt hat, eines Colleg. S. Benedicti Cantabrig. und ein Bodlej.). Diesen Hymnus hat auch Basilius de spiritu s. 29 erwähnt und sein hohes Alter hervorgehoben. Basilius erwähnt auch l. c. einen Märtyrer Athenogenes, der auf dem Wege zum Feuertod einen Hymnus gesungen habe, den er seinen Gefährten hinterliess. Auf den Hymnus, der uns nicht erhalten ist (auch von Athenogenes wissen wir sonst nichts; doch s. Vita Euthymii VII, 21 ed. de Boor), berief sich Basilius (wie auf den hymnus vespertinus) für die Lehre vom h. Geist: *εἰ δέ τις καὶ τὸν ὕμνον Ἀθηνογένους ἔγνω, ὃν ὥσπερ τι ἀλεξητήριον (?) τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ καταλέλοιπεν, ὁρμῶν ἤδη πρὸς τὴν διὰ πυρὸς τελείωσιν, οἶδε καὶ τὴν τῶν μαρτύρων γνώμην ὅπως εἶχον περὶ τοῦ πνεύματος.*

S. 807. Zu den Märtyreracten vgl. die Arbeiten von Le Blant und Egli, Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit 1887. Ders., Zu den altchristlichen Martyrien i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1888 S. 385 ff.

S. 808. Über Verfolgungen der Christen durch die Juden s. N.T., Martyr. Polyc. und Pionii, Justin, Apol. I, 31. 36. Dial. 16. 95. 110. 131—134. Diogn. 5 etc.

S. 809 Z. 33. Martyrium des Aurelius Quirinus bei Euseb., h. e. V, 19.

S. 812 f. Verleugnung des älteren Theodotus Epiphan. h. 54, 1. Nicht bekannt ist das Zeitalter des Märtyrers Athenogenes (s. o.). Das Martyrium des Telesphorus ist wohl Tertull. adv. Valent. 4 gemeint. Das Martyrium des Praxeas bei Tertull. adv. Prax. 1. Wichtig ist Scorp. 15: „Et si fidem commentarii (d. h. der Processacten) voluerit haereticus, instrumenta imperii loquentur, ut lapides Hierusalem. Vitas Caesarum (was für Biographieen sind das?) legimus: orientem fidem Romae primus Nero cruentavit etc.“, s. auch ad Scapul. 5 (Arrius Antoninus), 4 (Protocoll über einen angeklagten Christen, das dann der Richter Pudens zerriss). Acta

Perpet. praef.: „Si vetera fidei exempla et dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum quasi repensitatione rerum et deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur? etc.“. Pontius, Vita Cypr. 1: „Durum erat, ut cum maiores nostri plebeiis et catecuminis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione tribuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam, qui nondum nati fuimus, pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur.“ Dass Cyprian der erste Bischof unter den Märtyrern von Karthago gewesen sei, sagt Pontius c. 19. — Cypr. ep. 21, 4 Statius, Severianus, Numeria, Candida (s. auch ep. 22, 2). ep. 22, 2: Bassus. Fortunata (darnach ist Fortunatus S. 813 Z. 22 zu corrigiren). Zu Aurelius S. 813 Z. 27 füge ep. 38 hinzu. De lapsis 13: Castus u. Aemilius.

S 816f. Die 2. (römische) Form der Acta Ignat. beginnt: *Ἐν ἔτει ἐννάτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ.* Die 1. (antioch.) zuerst edirt von Ruinart. Erste Form lat. zuerst von Usser, zweite lat. unvollst. von demselben (Cotton. Ms. Otho D VIII), dann v. d. Bollandisten. Koptisch im Vatic. copt. 66 u. Turin. Papyr. 1.

S. 819 (Achatius) 820 (Cyprian), 821 (Claudius, Asterius). Zu diesen Martyrien hat Aubé, L'église et l'état T. III (1885) den Cod. Paris. Lat. nouv. acq. 2179 (saec. IX. vol X.) eingesehen, zu Cyprian auch den cod. 5299.

S. 820. Zu der Passio Jacobi, Mariani etc. s. Aubé a. a. O. p. 400 f. u. die wichtige, dort angeführte Inschrift p. 406 f.

S. 824 oben. Füge Passio S. Sabini ein, Baluze, Miscell. II p. 47.

S. 826 Z. 30. Verworfen im Decret. Gelas. und von Nicephorus v. Konstantinop., s. Fabricius, Cod. apocr. N.T. I. II p. 951, Zahn, Forsch. V S. 111.

S. 827 Z. 2. S. auch Aubé, L'église et l'état T. III (1885) p. 507 f., der eine Pariser Hdschr. eingesehen hat.

S. 827 Z. 14. Lies Parthenius und Aubé, l. c. T. III, der die Codd. Paris. Lat. 12611 und 14651 benutzt hat.

S. 828 Z. 11. S. die Acta S. Stephani papae et mart. ex Arm. Lat. edita a Paulino Martino. Anal. Bolland. I p. 470 ff.

S. 828 Z. 25. Lies Marius, s. Cod. Paris. Lat. 5299.

S. 830 Z. 12. Verworfen im Decret. Gelas und von Nicephorus v. Konstantinop., s. Fabricius, Cod. apocr. N.T. I. II p. 951, Zahn, Forsch. V S. 111.

S. 830 Z. 16 v. u. Lies Theodotus . . . Alexandra; füge hinzu Phaine, Claudia, Euphrasia, Matrona, Julitta, Victor, Sosander.

S. 833. Der Märtyrer Varus unter Maximin, Bolland. 19. Octob. p. 428.

S. 836 Z. 5 v. u. Nicht nach einem alten Uncialcodex (aus ihm, nämlich dem Alexandr., ist nur der Text genommen), sondern aus zwei Codd. Bodlej.

S. 841 Z. 2 ist Cod. Gr. Vatic. 792 hinzuzufügen.

S. 851 zu 46). Eine apokr. junge Apoc. Daniel's bei Tischendorf, Apocal. apocr. p. XXX. Über Zahn's Annahme eines alten Apokryphon Daniel's s. o. z. S. 640.

S. 851 zu 51). S. das Verzeichniss des Mkhithar, GL S. XXXIII.

S. 851 zu 52). S. Berger, Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament. Paris 1893. Etwas für den griechischen Urtext soll man nach James, Texts and Studies II, 3 p. 127 f. aus der jungen Apoc. Sedrach gewinnen können, s. auch l. c. II, 2 p. 31 ff. 66.

S. 852 zu 55). S. Charles, The book of Enoch 1893 und die armenischen Verzeichnisse GL S. XXXIII. XXXIV. Die Existenz eines lateinischen Henochs ist durch Zahn (s. auch Forsch. V S. 158) und James, a. a. O. p. 146 ff. (Cod. Mus. Brit. Lat. 5 *E* XIII saec. VIII.) erwiesen, s. auch Charles a. a. O. p. 372 ff.

S. 852 zu 56). S. GL S. XXXIII. James (a. a. O. p. 164 ff) berichtet über ein Stück aus dem lat. Cod. Cheltenham. 391 saec. XI. „Oratio Mosis" und leitet es aus der Assumptio ab.

S. 852 zu 57). S. R. Harris, The rest of words of Baruch, a christian apocalypse of the year 136 (1889). Es soll benutzt sein in der äthiopischen Apokalypse des Zosimus (James, a. a. O. p. 90).

S. 852 zu 58). S. GL. S. XXXIII f.

S. 853 zu 60). Euseb., Praepar. VI, 64, inc.: *ἀνέγνων γὰρ ἐν ταῖς*, vgl. auch GL S. XXXIII f. Oppenheim, Fabula Josephi et Asenethae apocrypha. Berlin 1886.

S. 853 zu 61). S. das zu S. 857 über die Apocr. Zosimi Bemerkte. James (a. a. O. p. 174 ff.) ist geneigt, das aus dem Cod. Cheltenham. 391 entnommene Stück „Vision des Kenaz" hierher

zu ziehen. Aber er verwirft dann diese Hypothese und sieht in diesem Stück und in den zwei folgenden des Cod. Cheltenham. (Klage der Tochter Jephtha's und Citharismus David's vor Saul) hagiographische Zusätze zum A. T.

S. 853 zu 62). S. GL S. XXXIII.

S. 856 zu 65). Beschreibung des Antichrists in einem alten lateinischen apokr. Fragment, Cod. Trevir. 36 (datirt ann. 719) fol. 113, s. James, a. a. O. p. 151 f. Inc.: „Haec sunt signa antichristi. caput". Verwandtschaft mit der Schilderung im Cod. Sangerm. Syr. 36 (Lagarde, Reliq. Gr. p. 80), auch mit dem Antichrist in der Apoc. des Sophonias.

S. 856 zu 66). S. GL S. XXXIII. James, a. a. O. p. 138 ff. (s. Texts and Stud. II, 2 p. 127) nach dem Cod. Paris. Gr. 2419 saec. XVI. Hort „Adambücher" im Dict. of Christ. Biogr.

S. 857 Z. 24. Vgl. dazu Iren. IV, 17, 3 u. Clem., Paedag. III, 12, Strom. II, 18, s. James, II, 3 p. 145.

S. 857. Füge hinzu: James, Texts and Stud. II, 3 p. 86 ff.: Apokalypse des Zosimus nach Cod. Par. Gr. 1217 saec. XII. und Bodl. Canonic. Gr. 19 saec. XV. vel XVI. (es giebt auch noch einen Cod. Mosq. Synod. 290). Das Buch existirt auch slavisch, syrisch, äthiopisch und arabisch. Benutzt soll ein ähnlicher Stoff sein in dem äthiopischen Conflict of Matth. (Malan, Conflicts of the Holy Apost. p. 44) und bei Commodian, Instruct. II, 1 und Carm. apolog. 941 ff. Also liegt eine ältere (verlorene) jüdische Apokalypse zu Grunde, vielleicht die Eldad's und Modad's, wie James p. 93 vermuthet. Vgl. über die Zosimus-Apoc. auch die Liste des Nicephorus v. Konstantinop. (Fabricius, Cod. apocr. N. T. I. II p. 951 f.): *τὴν ἀποκάλυψιν Ἔσδρα καὶ Ζωσιμᾶ.* Also war sie im 9. Jahrh. bekannt.

S. 858 zu 69). Füge Hiob hinzu (Mai, Script. Vet. nova coll. VII p. 180 sq.).

S. 858 zu 74) u. S. 861 zu 80) S. GL S. XXXIV u. XXXIII.

S. 863 zu 81). Justin, Apol. I, 44, Agathias VI, 24.

S. 865. Positiv unrichtig sagt Julian (adv. Christ. p. 206 B.): „Wenn man mir einen einzigen namhaften (Schriftsteller) jener Zeit aufweist, der diese Leute (die Christen) erwähnt hat so haltet mich in allen Stücken für einen Lügner."

S. 865 Z. 6 v. u. Nerva's Edict gegen die Delatoren Dio Cassius 68, 1.

S. 866. Hier ist auch des T. Flavius Clemens und der Domitilla (Dio Cassius 67, 14; Saeton, Domit. 15) zu gedenken sowie des Schriftstellers Bruttius (Christ?), s. Euseb., Chron. ad ann. 2110; h. e. III, 18; Malalas p. 34. 193. 262. Chron. pasch. I p. 467 sq.

S. 868 oben. Euseb., Praepar. IX, 10, 3: *μετὰ δὲ τα ο' τῆς αἰχμαλωσίας ἔτη Κῦρος Περσῶν ἐβασίλευσεν, ᾧ ἕτει Ὀλυμπιὰς ἤχθη νέ, ὡς ἐκ τῶν βιβλιοθηκῶν Διοδώρου καὶ τῶν Θάλλου καὶ Κάστορος ἱστοριῶν, ἔτι δὲ Πολυβίου καὶ Φλέγοντος ἔστιν εὑρεῖν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρων, οἷς ἐμέλησεν Ὀλυμπιάδων.*

S. 868 Z. 17. Inc., scil. bei Eusebius.

S. 871 Z. 25. S. zu Septimius Severus und Caracalla auch Tertull. ad Scapul. 4 (Proculus) und Spartian, Carac. 1.

S. 872. Zur Verfolgung des Decius s. den Papyrus Berol. 7297, einen libellus des libellaticus Aurelius Diogenes, Sohn des Satabus (Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 30. Nov. 1893); inc.: *Τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν.* Eine Gerichtsformel Cypr. ep. 66, 4. Eine Äusserung des Decius liegt wohl der Mittheilung Cypr. ep. 55, 9 zu Grunde. Das Edict des Decius, welches im 5. Edict der letzten grossen Verfolgung copirt erscheint, kann jetzt mindestens theilweise wieder hergestellt werden, s. Theol. Lit.-Ztg. 1894 Nr. 2. Zur Verfolgung s. Gregor Nyss., Vita Gregorii Thaum. bei Migne T. 46 p. 944.

S. 874 Z. 11 v. u. Füge das (5.) Edict Maximin's ein, Euseb., de mart. Palaest. 9, 2 und dazu Mason, Persec. of Dioclet. p. 285.

S. 875 Z. 9 v. u. Mason, a. a. O. p. 217 f.

S. 878 Z. 6 v. u. Dieser Vorwurf ist bis in's 5. Jahrh. erhoben worden (Christus habe aus Plato geschöpft). Gegen ihn hat Ambrosius (nach Augustin ep. 31, 8) eine verlorene Schrift verfasst.

S. 873 Z. 27 u. 28 lies 1876 statt 1879.

S. 879 Z. 17. Monotheismus.

S. 883 Z. 13. Das Fragezeichen ist zu tilgen.

S. 917 Z. 10. Sibyllen.

S. 917 Schluss. Füge hinzu: Apokalypse des Zosimus (s. Kozak i. d. Jahrbb. f. protest. Theol. XVII S. 158 f., James, Texts and Stud. II, 3 p. 87).

S. 925 Z. 15 v. u. Lies Z. 19 v. u.

Register.

S. 937. Abgar 909. 919 — Ad omnes philosophos des Aristides 99 — Adambücher 913 — Advers. gentes des Antonius 775.

S. 938. Aelius Publius Julius, Bischof v. Debeltus 243 — Africanus 893 — Alexander, Sohn des Antonius 259 — Ammia 240 — Ammonius Sakkas 406 — Amos, angebl. Auslegung des Clemens Alex. 303 — Ampullianus 928 — Ananias Mart. 907 — Andreasacten 905. 920.

S. 939. Antonius, carmen adv. gentes 775.

S. 940. Aristides 892 — Arrius Antoninus 812 — Aseneth 915 — Askewianus Cod. 918 — Assumptio virginis des Euodius 781 — Athenagoras lies 256 — Athenogenes 258. 795. 812 — Aurelius Diogenes 872 — Aurelius Quirinius Martyr 243.

S. 941. Barnabasacten 905 — Barnabasbrief 891 — Bartholomäus-Apok. 919, -Fragen 912, -Acten 920 — Baruchapokal. 916 — Bileam-Prophetie 914 — Brucianus Papyrus 918 — Bruttius 866 — Caracalla 871.

S. 942. Christi Streit mit dem Teufel 910.

S. 943. Daniel 916 — David-Apokryphen 914.

S. 945. Declamationes Tertull. 679.

S. 947. Dionysius Alex. 897 — Domitilla 866.

S. 948. *Εἰς ἐνοχλουμένους κτλ.* des Gregor Thaum. 432 — Elias-Apok. 918 — Esra jüngere Apok. 917.

S. 949. Euodius füge hinzu: „Assumptio virginis."

S. 950. Fabius, Adressat der Schrift de fuga Tertull.'s 670 — Felix, Statthalter von Alex. 291 — Florilegien 842.

S. 951. Zu Gregor Thaum. füge hinzu: *ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως*, ein *λόγος*, *προσευχή*, exorcismus, *περὶ ἀγγέλων*, narratio de CCXII patribus Beryti congreg., Liturgia 432 — Helena Simon's 153 — Henoch-Apok. 913 f. — Hermas 891.

S. 952. Hiobbuch, apokr. 915 — Hippolyt, *λόγοι διάφοροι καὶ ἐπιστολαὶ εἰς τὴν θείαν γραφήν* 629; 893 ff. — Hypomnemata des Ambrosius 757 — Jacobsleiter 915.

S. 953. Jacobus, Herrnbruder, Mart. u. Acten 905. 921. 922 — Jacobusev. 909 — Jeremias, Apokr. 916 — Jesajas Ascensio 916 — Jesus, Apokr. Koptisches 923 — Ignatius 891. 919, Martyrium 919 — Johannesacten und Dormitio 903. 922. XXXIII — Johannes

der Theol., Fragen 911 f., Auf den Hingang der Gottesmutter 912 — Joseph, Tod des 924 — Joseph v. Arimathia, Narratio 910 — Josephus, Geschichtsschreiber 917.

S. 954. Isokrates 430 — Judas-Thaddäus, Acten 921 — Julianus v. Apamea 240 — Justin 892.

S. 955. Lamechbuch 914 — Laodicenerbrief 4. 33. 907. 924.

S. 956. *Λόγος κεφαλ. περὶ ψυχῆς* des Gregor Thaum. 431 — Lot, Buch 914 — Macedonier, angebl. Brief des Paulus an sie 787 f. — Makkabäerbuch 917 — Marcus, Mart. 906.

S. 957. Maria, Transitus 912. 923 — Matthäus, Acten 905. 906. 920 — Matthias, Acten 922 — Melchisedek-Schrift 914 — Metastasis Johannis 126. 903. 922 — Methodius 898.

S. 958. Moses, Assumptio 915 — Narratio de CCXII patribus Beryti congreg. des Gregor Thaum. 432 — Nathanael 906 — Nerva 127 — Nikodemus, Ev. 907. 922 — Noahbücher 914 — Novatianer] füge hinzu: Briefe an Novatian —

S. 959. Origenes 897 — Pamphilus 901.

S. 960. Papias, Presbyter v. Achaja 892 — Parallela Sacra 842 — Paulus, angebl. Laodicenerbrief 907 — Paulusacten 903.920. 921 — Paulus Apok. 910 — Paulus- und Thekla, Acten 904 — *Περὶ ἀγγέλων* des Gregorius Thaum. 432.

S. 962. Petrus-Acten und Mart. 903. 905. 921.

S. 963. Petrusev., ein anderes 921 — Petrus v. Alex. 898 — Philippusacten 906. 921 — Philocalia 394 — Philumene 197 f. — Phlegon] lies 867 f. — Pionius, Mart. 901.

S. 964. Polykarp, Mart. 74. 892. 919. — Praxeas, Chirographon 598 — Proculus alter 871 — *Πρὸς φυλακτήριον ψυχῆς κ. σώματος* des Gregorius Thaum. 431 — *Προσευχὴ* des Gregorius Thaum. 432 — Proteron 199.

S. 965. *Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν* Hippolyt 607 — Quadratus, Apologie 901.

S. 966. Salomo, Testament 914 — Saul, Buch 914 — Sebaste, XL martt. 901 — Sententiae episcoporum LXXXVII 716 — Severina, Adressatin Hipp.'s 621 — Sibyllen 917 — Simonacten 921. 922 — Smyrna, Gemeinde, Brief 817. 892. 919 — Socrates, Marcionit, und Socratiten (??) 191. 430 — Sophonias, Apok. 918 — Sotas v. Anchialus 243 — Stephanusacten 920.

S. 967. Tertullian, Declamationes — Testamente der 12 Patriarchen 915.

S. 968. Theodotus, Adressat des Eusebius 565 — Theodotus, Bischof v. Pergamum] lies 791 — Thomasacten 902 — Thomasev. 910.

S. 969. Zosimusapok. 857. 917 — Zoticus, Bischof v. Kumane 241 — Zoticus, Presbyter von Otrus 240 — Zum Ruf des Räubers, Predigt des Aristides 99 — Zwölf-Apostel-Evangelium 205 ff.

Zum Märtyrerverzeichniss: Aemilius 813 — Alexander] tilge den Stern bei 830 und füge ein Alexandra 830 — Athenogenes 795 — Aurelius Quirinius 809 — Bassus alius 813 — Castus 813 — Claudia 830 — Zu Cyricus 901 — Euphrasia 830 — Fortunata alia 813 — Tilge bei Fortunatus 813 — Zu Julitta 901 — Julitta alia 830 — Tilge bei Maria 813 — Marius 828 — Lies Parthenius — Phaine 830 — Sabinus 824 — Zu Severianus 813 — Sosander 830 — Statius 813 — Theodotus alius 830 — Tilge Theotocus 830 — Varus 833 — Victor] zu 830 setze einen Stern.

Bibelhandschriften: S. 973 Cod. A (Alex.) S. 39. 45. 48 — Cod. Λ S. 12. — Cod. Syr. Curet. S. 12. 494 — Neapel II. Aa. 7 S. 544. — Harlei. 5647 S. 288 — Tetraev. Florent. I II Plut. I nr. 56. 58, Mus. Brit. Add. 17213 u. 17224, Paris. Syr. 33, Cod. Syr. Vat. (nr.?) v. J. 548, Cod. Ridlei. Oxf. New Coll. S. 573.

Griechische Handschriften: Athen 191 S. 394 — Athos, Dionysii 91 S. 134. 149 — Tilge Iwiron 1182 S. 470 — Iwiron 1280 S. 81. 105. 265. 470. 485. 584. 629 — Zu Basel A. III. 9 füge S. 394 — Berlin Phillipps 1423 S. 394 — Zu Berlin Phillipps 1450 füge S. 229. 415 — Berlin Phillipps 1491 S. 387 — Berlin K. Museum, Papyrus 7297 S. 872 — Cambridge, Trinit. Coll. O. 1. 10 S. 394 — Constantinopel 523 S. 394 — Florenz V. 3 S. 181. 299 — Florenz Laurent. KK. I. 39 S. 394 — Florenz LXXXVI füge S. 432 hinzu — Florenz, Medic. XXVI plut. 9 S. 432 — Florenz Riccard. K. I. 13 S. 394 — Jerusalem 15 S. 415 — Lauban S. 257 — Leiden 61. 67. S. 394 — London Harl. 5647 S. 288 — Madrid 105 S. 432 — Mailand Ambros. A. 165 S. 394 — Mailand H. 101 S. 394 — Moskau Bibl. Synod. 12 S. 394 — Moskau 149 S. 45. 49 — Moskau 290 S. 857 — München 52 S. 394 — München 68 S. 332 — München 523 S. 394 — Oxford Barocc. 8 füge S. 432 zu — Oxford Barocc. 26 füge S. 416 zu — Oxford Barocc. 142 lies 258 statt 257 — Oxford Bodl. Canonic. 19 S. 857 — Oxford Bodl. Savil. 11 S.

394 — Oxford Roë 8 S. 394 — Oxford New Coll. 147 S. 394 — Paris 456. 457. 458. 459. 940. 941. 942. 943 S. 394 — Paris 945 füge S. 394 zu — Paris 1038(?) S. 416 — Paris 1217 S. 857 — Paris 1458 S. 129 — Paris 2419 S. 856 — Paris Suppl. Grec. 615 S. 394 — Paris Suppl. Grec.? S. 827 — Patmos 263 füge S. 114 hinzu — Patmos 270 S. 394. 544 — Rheims 78 füge S. 386 hinzu — Rheims(?) S. 367 — Rom Barber. III. 84 S. 394 — Rom Vatic. 385. 388. 429. 1454. 1565 S. 394 — Rom Vatic. 389 füge S. 394 zu — Rom Vatic. 1431 füge S. 425 zu — Rom Vatic. 1553 füge S. 45 zu — Rom Ottob. 67. 410 S. 394 — Rom Palat. 203 tilge S. 385 — Rom Palat. 205 S. 385 — Rom Reg. Sueciae 3 füge S. 394 zu — Rom Reg. Sueciae 18 lies S. 331 — Turin B. I. 6 und B. VI. 25 S. 394 — Turin? S. 541 — Turin? S. 432 — Venedig 45 füge S. 393 zu — Venedig 47. 48. 122 S. 394 — Venedig 338 S. 221. 761 — Venedig Mitarelli 168 S. 929 — Wien 302 füge S. 385 zu — Wien hist. Gr. 3 füge S. 12 zu — Wien hist. Gr. 7 füge 459 zu — Wien theol. Gr. 53 S. 394 — Wien theol. Gr. Lambec. 42, Nessel 71 S. 570.

Lateinische Handschriften. Statt Augsburg ? lies Augsburg 65 — Cheltenham 391 S. 852. 853 — Florennes S. 40 — Leiden? 679 — London 5 E. XIII S. 22. 852 — London Otho D VIII S. 817 — Oxford Bodl.? S. 64 — Oxford Bodl. 105 super D. 1. Art. S. 214 — Paris 1711 füge S. vor 745ff. ein — Paris 5299 S. 820. 828 — Paris 12611 füge S. 827 zu — Paris 14651 S. 827 — Paris Nouv. acq. 1631 S. 788 — Paris Nouv. acq. 2179 füge S. 819. 820. 821 zu — Petersburg Q. v. I. 39 füge S. 653. 675 zu — Rom Regin. 118 füge S. 93 zu — Trier 36 S. 856 — Wien 133 S. 405.

Arabische Handschriften. Paris 80 S. 37.

Äthiopische Handschriften. Brit. Mus. Orient. 501. 503 S. 855.

Armenische Handschriften. Etschmiadzin S. 64 — Zu Paris 85 füge S. 387.

Koptische Handschriften. Vatic. 66 S. 816f. — Turin Papyr. 1 S. 816f.

Syrische Handschriften. Berlin Sachau 9 füge S. 138 zu — Streiche London Brit. Mus. Orient. 501 S. 855, 503 S. 855 — Brit. Mus. Syr. Add. 17215 füge S. 193 hinzu — Rom Vatic. 180 S. 788. Auf S. 985 Z. 2 statt 576 lies 572.

Verschollene griechische Handschriften. Messina. S. 303. 405 — Uffenbach. VIII nr. 22 S. 432.

Initien:

α ἐχωρήσαμεν, ἐγράψαμεν 132.
Αἴλιος Πούπλιος Ἰούλιος 243.
ἀναβαίνοντος Παύλου εἰς 136.
ἀναστὰς δὲ πρωὶ 64.
ἀνέγνων γὰρ ἐν ταῖς 853.
ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι 128.
ἀπεκάλυψέ μοι ὁ κύριος 14.
Γρηγόριος ἐν κυρίῳ χαίρων 432.
διαθήκη τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ 834.
διὰ τὰς αἰφνιδίους 39 (tilge *διὰ τοὺς αἰφνιδίους* 39).
ἐὰν μὴ ποιήσητε 13.
ἐγκράτεια ἀσκεῖται 795.
εἰ γὰρ συναπεθάνομεν 795.
ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου 49.
ἐμὲ ὁ ζητῶν 15.
ἐν ἔτει ἐννάτῳ τῆς βασιλείας 816.
ἔστω τοίνυν πιστός 42.
εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ 91.
ἔχθιστοι καὶ ἀλλότριοι 432.
ζῇ ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς 243.
θερεία ἐστὶ τοῖς 49.
καὶ δέδωκας αὐτῷ 795.
καὶ ὁ κύριος λέγει τὸν ὁμολογήσαντα 49.
καὶ Χριστὸς μὲν ἐξελέγη 592.
κἄν τι πλανηθῶσι 517.
λάβετε καὶ τὰς Ἑλλήνων 129.
Μελέτιος καὶ Ἀέτιος 834.
μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες 3.
ὁ κακῶν ἑαυτοῦ τὴν 517.
ὅλος δὲ ὁ κόσμος 129.
ὁπόταν ὁ ἱερεὺς 432.
ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί 795.
ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται 517.
οὐ γὰρ ὑποστάσεις 275.
οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς 795.
οὐκ ἔξωθέν ἐστιν 438.
πᾶν γὰρ τὸ γενόμενον 109.
πάντα τὰ ἐπερχόμενά σοι 91.
ποῖος δὲ χρυσὸς ἢ 247.
πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται 33.
πολλῶν τοίνυν ἀνεῳγμένων 41.
τί γάρ ἐστιν Χριστός 128.
τίς γὰρ παρεπιδημήσας 42.
τοῖς ἐπὶ τῶν θυσιῶν 872.
τὸ ὄνομά σου 795.
φῶς ἱλαρὸν ἁγίας 795.
χῆραι καὶ παρθένοι 459.
ὠκέανος ἀπέραντος 42.
ὡς βασιλεὺς πέμπων 795.
ὥσπερ τοῖς μηδέπω 438.

communicet ille cum suis 724.
discussi fateor sectas 775.
ego in omnibus tria 432.
et factum est anno XXVI. in 855.
et illi satisfaciebant 64.
filios voci Micheae 855.
haec sunt signa antichristi 856.
hic est qui inexplicabiles 795.
hic est verbum 128.
hic in apostolis 795.
hyrenaeus episc. civitatis Lugd. instructus 262.
ich, o Fürst, bin 97.
ich wundre mich sehr 431.

nuntiandum vobis (nicht nobis) 690.
oceanus intransmeabilis est 42.
post finem 446.
praecepit non (nicht nos) amicos 73.
profetas dei et cum 855.
quia est arbor quaedam 54.
quibus cognitis Petrus 214.
si enim deus nos genuit 306.
si qui seminat 491.
wahnwitzig und ohne Verstand 432.

Druck von August Pries in Leipzig.

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III. 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.**
Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S.
Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. VIII u. 98 S. 1893. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** 313 S. 1893. M. 10 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.**
1. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —
2. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus. Befindet sich im Druck.

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VII, 162 S. 1893. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** IV, 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert von **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893. M. 4.50

XI, 4. Textkritische Studien zum Neuen Testament von **Wilhelm Bousset.** VIII, 144 S. 1894. M. 4.50

XII, 1. Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Von **Adolf Schlatter.** IV, 94 S.
Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. Von **Adolf Harnack.** 32 S. 1894. M. 4 —

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XII. BAND HEFT 1

DER

CHRONOGRAPH

AUS DEM ZEHNTEN JAHRE ANTONINS

VON

ADOLF SCHLATTER

ZUR ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

TERTULLIAN'S
GEGEN DIE JUDEN

AUF

EINHEIT, ECHTHEIT, ENTSTEHUNG

GEPRÜFT

VON

E. NOELDECHEN.

DIE
PREDIGT UND DAS BRIEFFRAGMENT

DES

ARISTIDES

AUF IHRE ECHTHEIT UNTERSUCHT

VON

PAUL PAPE.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/3. V—IX. X 1/2. XI XII 1/2. M. 265.50

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der *Διδαχη* in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 16 —

(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. [Nicht mehr einzeln.] M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. [Nicht mehr einzeln.] M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. **Edgar Hennecke.** XX, 64 S. 1893. M. 3 —

Partiepreis M. 2 —

4. Theophili libri tres ad Autolycum. Recens. **Ed. Schwartz.**
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt** et **A. Harnack.**

In Vorbereitung.

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

TERTULLIAN'S

GEGEN DIE JUDEN

AUF

EINHEIT, ECHTHEIT, ENTSTEHUNG

GEPRÜFT

VON

E. NOELDECHEN.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

Tertullian wird stets citiert in der grösseren Ausgabe Oehler's, Justin's Dialog in der Ausgabe von Otto.

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung.

1. Ältere Polemik gegen das Judentum. Bekanntschaft Tert.'s mit derselben. Ariston von Pella. Testam. XII patriarch. Barnabasbrief . . . . . 1—3

2. Justin's Dialog in Afrika . . . . . 3—14

Justin und Tertullian S. 3—6. Bekanntschaft Tert.'s mit Justin's Dialog im allgemeinen S. 6—9. Spuren des Dialogs in Adv. Jud. a. im „echten" Hauptteil S. 9—10. b. in den dem Antimarcion und den „Juden" gemeinsamen Abschnitten S. 10—13. c. in den angeblich unechten Stücken S. 13—14.

Abhandlung.

1. Die Geschichte des Streites über Adv. Jud. . . . . 14—24

Semler S. 14—15. Neander S. 15. Laufköther, Böhringer, Hauck, Krüger S. 15—16. Kaye S. 16—17. Grotemeyer S. 17—18. Corssen S. 18—24. (Verwickelung des Problems S. 19. Scripturae divinae, creator S. 20—21. Der faselnde Ausschreiber S. 21. Original und Copie S. 22—24.)

2. Die Bekanntschaft Tert.'s mit dem Judentum im allgemeinen . . . . . 24—27

3. Die Einheit von Adv. Jud. . . . . 27—46

a. Klammern . . . . . 27—42

Der scheinbare Blödsinn des Compilators S. 27—29. Lösung des Problems: der zweite Teil ein Entwurf S. 29—30. Der Judengenosse und die Corona S. 30—35. populus gens S. 35—40. Christus qui venit S. 40—42. Der Kurs durch die Weltgeschichte S. 42.

b. Bänder . . . . . 42—46

Christen keine Götzendiener S. 42—43. Tempus medium S. 43. Danielische Jahrwochen S. 44. Die Wiederholungen S. 45—46.

Seite

4. Das Verhältnis zum Antimarcion . . . . . 46—74

Tert.'s Programm: er will entleihen . . . . . 46—48

a. Sachliche Änderungen S. 48—67. nationes nos, nos nati in saeculi desertis; gentes nos, genus humanum S. 48—51. Die Qualifizierung des „Venit" S. 51—52. Getilgter Rationalismus. Erstes differo S. 53—55. Ein zweites differo S. 55—57. Der Ketzer kennt das Kreuz S. 57—58. und die Demutsgestalt Iesu. Credantur, maneant (magi) S. 58—59. Antimarcionitischer Einschlag: homo, vivere S. 59—61. Die Butterbrotknaben S. 62—63. Montanistischer Einschlag: der „Prophet". S. 63—64. ne cursum demorer (ipse) S. 64—65. Judaea, gens Judaeorum S. 65—66. Veränderte Zeitlage S. 66—67. Bethesda, Haeresis S. 66—67. Anm. 48—67

b. Stilistische Änderungen. S. 67—74. Citate verbessert S. 67—68. Promittat, praemittat S. 68—69. Verkürzungen S. 69—70. Steigerung der poetischen Prosa S. 70—72. Wirkung von Philosophemen S. 72—73. Signum dignum. Subnervare, rideo. S. 73—74. 67—74

5. Die Zeit . . . . . 74—89

Methodisches S. 74—75. Verhältnis zur „Keuschheit" S. 75. zu dem „Fasten" S. 76. zu de res. carnis S. 76—77. zu adv. Marc. V. S. 77. zu den Einreden S. 77—80. zur Schutzschrift S 80—83. zu ad nationes S. 83. zu de idololatria S. 83—85. zu de spectaculis S. 85. zu de baptismo S. 85—87. zu einer Nachricht Spartians: Caracalla der Judenfreund S. 87—89.

Schluss. Einheit und Echtheit. Rhetorische Anlage der Schrift gegen die Juden S. 89—91. Wichtigkeit des Ergebnisses S. 91—92. 89—92

Einleitung.

1. Ältere Polemik gegen das Judentum.

Als am Ende des zweiten Jahrhunderts Tertullian als Schriftsteller auftrat, war das jüdische Wesen teils schon von Heiden studiert, teils zum Gegenstand der Polemik seitens der Christen gemacht worden. Es war ein syrischer Grieche, aus Apamea gebürtig, seines Namens Numenios [1]), der nach Mitte des zweiten Jahrhunderts so ziemlich der erste der Heiden war, der, mit Rabbinen verkehrend, das Judentum fleissig erforschte: ein Gegenbild jenes Celsus, der nur um weniges später die christliche Literatur mit so grossem Eifer verfolgte. Allerdings, mit Celsus verglichen, mit umgekehrtem Erfolge, denn Plato war ihm, philonisch, ein attisierender Moses. Auch Celsus selber, wiewohl das jüdische Wesen ihm Nebensache, wusste genugsam Bescheid in den alten heiligen Büchern, um der alten Sagengeschichten in seiner Art spotten zu können. Auch ist er selber schon Zeuge des Kampfes der Juden und Christen und wundert sich bekanntlich nicht wenig, wie auf gut abderitisch die beiden um des Esels Schatten sich zanken, d. i. die Frage erörtern, ob oder ob nicht der Messias bereits erschienen sei. Schon um die Zeit Hadrian's war ein Werkchen ans Licht getreten, das in dialogischer Form den grossen Gegensatz durchsprach, sein Verfasser Ariston von Pella.[2]) Die Colloquenten sind Jason, ein Christ gewordener Jude, und Papiscus, der Jude geblieben ist, ein Alexandriner der letztere. Die Waffen waren Texte der Bibel, der Sieg verblieb bei dem Christen, denn Papiscus lässt schliesslich sich taufen.

1) Nicolai Griech. Literaturgesch.[1] S. 501. Euseb. Praepar. evang. ed. Dindorf II, 38 sq. 372 sq. 47. 41. Mein Tertullian S. 203.

2) Renan Origines VI, S. 267. Harnack Texte u. Untersuch. I, 3 S. 115—129.

Ob das kleine literarische Machwerk eine geschichtliche Grundlage hatte, d. i. ob eine ähnliche Verhandlung je mündlich in jenen Tagen gepflogen war, muss freilich um so dunkeler bleiben, als jener erbauliche Schlussakt die didaktische Absicht kundgibt. Die Schrift erntete Beifall, freilich keineswegs einhelligen. Von Celsus könnte man absehn. Er hat die Streitschrift vielmehr seines Hasses und Mitleids, als seines Gelächters für wert gehalten.[1]) Aber auch Origenes später, der einigen Beifall nicht vorenthält, muss doch schliesslich gestehn, dass die Schrift nicht von grossem Belang ist. Asien wird bald auch die Heimat eines anderen polemischen Schriftchens, das etwa zur selbigen Zeit in Judaea verfasst ward, und das sich mit dem seltsamen Titel von Testamenten ankündigt, die die zwölf Patriarchen [2]) verfasst hätten. Judenfeindlich aufs äusserste und von ganzem Herzen paulinisch, hatte der Verfasser den Wolf, der zum Arbeiter des Herrn ward, um den Frommen Speise zu reichen, in dem Heidenapostel erkannt, der als ein Geliebter des Höchsten, als alle Völker erleuchtend mit neuer Erkenntnis, gepriesen wird. Auch das war der Schrift eigentümlich, dass das Henochbuch oftmals gerühmt ward, ein vorchristliches Werk, das ein jüdisches Weltreich erwarten lehrt, welches letztere, aufs höchste verklärt, ein wirklich himmlisches Reich wird.[3]) Nicht zurück steht an bitterer Feindschaft der sogenannte Barnabasbrief, auch er aus den Hadrianischen Tagen. Der Abstand der alten Typen von der neuerdings erschlossenen Idee, der grossen Idee des Christentums, wird ziemlich hämisch vergrössert. Die Gottesherrschaft in Israel ist Missverstand des göttlichen Willens. Gehässig wird hier ein Brauch des Versöhnungsfestes entstellt, und besonders die Geschichte vom Sündenbock dahin verzerrt und verdorben, als verlangte die jüdische Thorah, ihn zu treten und zu bespeien [4]), wodurch dann der Verfasser ein Vorbild des leidenden Lammes herausbringt.

1) Origenes Contra Celsum IV, 52. Gieseler K. Gesch. 4A. I, 1, 209. Keim Celsus' Wahres Wort S. 55.

2) Testamente der zwölf Patriarchen s. Grabe Spicil. Patrum Saec. I Tom. I. (Oxoniae 1714) S. 251. Renan Origines VI, S. 269. Baur K. G. der 3 ersten J. S. 174. Anm. 1.

3) Dillmann Das Buch Henoch S. XXI. — Henoch im Testam. XII Patr. s. Grabe S. 155.

4) Vgl. Hausrath Kleine Schriften S. 15.

Die genannten drei älteren Schriften sind in Afrika keine Fremdlinge. Tertullian hat sie sicher gekannt, wenn auch die Spuren von zweien erst im ganzen spät bei ihm auftauchen. Nicht früher als in „Scorpiace“ und danach im Antimarcion kommt er auf die Genesisstelle [1]), die die „Zwölf Patriarchen“ erörterten und zwar in einer Weise, die deutlich auf jenes judaeische Buch weist; ist doch sein Liebling „Henoch“ ebenfalls ein Liebling des letzteren. Auch laut ihm hat die Genesisstelle den „Benjaminiten“ vorausgeschaut. Auch „Papiscus und Jason“ kennt er. Wenn im späten Buch „Gegen Praxeas“ [2]) die Meinung etlicher auftritt, dass das alte Genesisbuch mit der Schöpfung des Sohnes begonnen habe, so ist das nach Lage der Dinge ein unverwerflicher Hinweis auf den alten „Papiscus und Jason“, in welchem nach verlässlicher Nachricht die gleiche Ansicht erörtert ward. Nun gar mit dem Barnabasbriefe ist er sicher schon zeitig vertraut gewesen. Eine Quelle Tertullians, abseits von dem Barnabasbriefe [3]), erörtert ja auch jenen Sündenbock, und man könnte mutmassen wollen, dass er auch dies Stück dort hernehme; aber genauer besehen, fehlen doch etliche Züge, die dem „Barnabas“ zugehören, und die der Karthager sich zueignet.

Alles das sind Einzelbezüge. Wesentlich anders steht es mit dem Dialoge Justins, der ebenso früh wie nachhaltig auf diesen Schriftsteller einwirkt.

2. Justins Dialog in Afrika.

a. Im allgemeinen.

Tertullian hat Justinus citiert als den „Philosophen und Märtyrer“ [4]), und, prägnant wie er zu schreiben pflegt, und deutlich wie er Stellung genommen hat zu „Philosophie“ und „Martyrium“, ist die Doppelbezeichnung vielsagend. Die Philosophie galt ihm wenig, für das Martyrium schwärmt er. Wie der Zwil-

1) Scorpiace 13 (I, 530, o.). Adv. Marcionem V, 1 (II, 275, m.).

2) Adv. Prax. 5 Anfang (II, 658). Vgl. Hieronymus Quaest. in Genes. (Pariser Ausgabe von 1578 Tom. III fol. 317); Keim Celsus S. 55. Anm. 2. Corssen, Die Altercatio Simonis Judaei etc. S. 31.

3) Nämlich Justins Dialogus c. 40 (132). Vgl. Epist. Barnab. cap. 7. Adversus Judaeos 14 (II, 740, u.).

4) advers. Valentin. 5 Anfang (II, 387, u.).

lingsname verheisst, so finden sich auch im einzelnen neben sehr erheblicher Schätzung doch Spuren einer Kritik, wie mittelbar sie auch sein mag. Die Naivität jenes Älteren, mit der er die Kaiser bekehren will, ist so wenig tertullianisch, dass vielmehr der letztere weiss, nie könne ein Kaiser ein Christ sein. So kann er auch die Kaiser nicht schulmeistern, wie es Justinus gethan hatte. Als Philosoph, welchem Sokrates und Musonius Christen sind, ist Justin sein Geschmack nicht. Auch als ein dichtender Schöngeist, denn Justin hat davon einen Anflug, als ein halb romantischer Autor, der behaglich Dialoge zusammenschreibt mit etwas platonischem Aufputz, kann er nicht füglich sein Mann sein: denn gegen Fiktion aller Art hat er zu deutlich sich ausgesprochen.[1]) Aber als derber Polemiker, denn das ist Justinus trotz alledem, als kundiger Fechter mit Schriftworten und, vor allem andern, als Blutzeuge hat er seinen innigen Beifall.

Ein novellistisches Kleid trug namentlich der Dialog des Justinus. Ein Hebraeer aus der Beschneidung, aus dem heiligen Lande flüchtig seit dem hadrianischen Kriege, meist in Korinth sich aufhaltend, begegnet dem Manne von Sichem und bemerkt ihm, er sei zu Argos von einem „Korinthos" belehrt worden, man müsse an Palliumträgern nie gleichgiltig vorbeigehn. *τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε βροτῶν*; ist die Gegenrede. Der Hebraeer, Tryphon geheissen, beliebt darauf, sich bekannt zu geben.[2]) Der romanhafte Rock sitzt freilich nun auffallend lose; für die Frist des sehr langen Gesprächs entschwindet er dem Auge des Lesers; erst als das Gespräch sich zum Ende neigt, wird ein Zipfel der poëtischen Hülle schliesslich wieder ergriffen. Die beiden verabschieden sich, indem der Jude erklärt, die Begegnung sei erfreulich gewesen, ja, indem er den Wunsch ausdrückt, eine solche möge bald sich erneuern; da Justin aber einmal zur See gehe, so möge er ihn nicht vergessen. Justin will nun für ihn beten, dass er Jesus Christus erkennen möge.[3]) Man sieht, eine

1) Vgl. die Äusserungen über die Acta Pauli et Theclae, de baptismo c. 17 (I, 636, u.). Vgl. auch seine Schätzung der „Poëten" im allgemeinen, sowie auch die besonderen Äusserungen in De praescr. 39 (II, 37), namentlich aber auch einen Satz aus Adversus Valentin. (c. 5. Schluss, II, 388, o.): Nemo tam otiosus fertur stilo ut materias habens fingat.

2) Dial. cum. Tryph. cap. 1.

3) Dial. c. Tr. cap. 142 (462).

harmlose Anmut, die dem weitherzigen Autor nicht so übel zu stehn scheint, ist über diese Kundgebung ausgegossen. Nur für Tertullian war das nichts. Korinth und Argos freilich konnten ihn allenfalls anheimeln, da er diese Orte früh aufsuchte.[1]) Auf den „Juden aus der Beschneidung" dürfte er sein Augenmerk richten, und namentlich seinen „Judengenossen", seinen „Proselyten" dagegen halten, mit welchem er selbst colloquiert hat. Doch sofern er die novellistische Tünche hier wirklich als solche durchschaut hat, war sie seiner Art nicht gemäss, die gemessener, strenger und allenfalls prosaischer heissen kann.

Der Dialog bietet auch sonst viel, was dem Tertullian völlig fremd bleibt. Wird er Entleiher zu nennen sein, so treibt er doch freieste Auswahl. Von der Höhle, wo Christus geboren sei[2]), von dem Heiland als schlichtestem Handwerker, von der häufigen Bezichtigung Israels, es beschneide und verändere das Schriftwort, von Klagen über „Mikrologie", von Verhöhnung der jüdischen Ohnmacht, die verfolgte, wenn sie nur könnte, vom Verbot zu colloquieren mit Christen, welches die Oberen ausgegeben, von Vielweiberei bei den Juden findet sich bei ihm keine Silbe. Auch der unpolemische Einzelzug, dass der colloquierende Jude die Lehre Jesu studiert hätte, findet keine Entsprechung beim Späteren. Wenn schliesslich Justin dem Tryphon die Absicht vermeldet, ein Buch zu schreiben, in dem die gepflogenen Debatten getreulich sollten berichtet werden, so ähnelt das äusserlich freilich dem Eingang der karthagischen Streitschrift, nur dass doch der Unterschied grösser ist als der flüchtige Anklang. Ein wirkliches mündliches Zwiegespräch, trotz des scheinbar geschichtlichen Rahmens, konnte kaum in den gröbsten Zügen dem justinischen Buche entsprochen haben. Bei Tertullian fehlt der Rahmen oder mindestens die Hälfte desselben, aber das Gemälde ist glaubhafter. Nach dem einfach erzählenden Eingang folgen blosse Debatten, und diese von mässigem Umfang; da ist keinerlei

1) Vgl. meinen Aufsatz: Tertullian in Griechenland in der Zeitschr. für wiss. Theol. XXX, 4, 385 ff; auch meinen „Tertullian" S. 70.

2) Die Stellen im „Dialog" sind folgende: Höhle cap. 78 (204); Handwerker cap. 88 (306); Schriftverstümmelung cap. 71 (240) cap. 73 (246); Mikrologie cap. 115 (384); Ohnmacht cap. 16 (58); Verbot zu colloquieren cap. 38 (124, o.); Vielweiberei cap. 134 (442), cap. 141 (460); Jude des Ev. kundig cap. 10 (38, o.), cap. 18 Anfang (62); Buch in Aussicht cap. 80 (274).

behaglicher Abschied, freilich auch keine Bekehrung, wie weiland in „Papiscus und Jason". Aber die geschichtliche Unterlage ist unvergleichlich solider. Die Gesprächsgrundlage der Schrift lässt sich gar nicht vernünftig bezweifeln, ja selbst die geographischen Data sind echter, wahrer, verlässlicher. „Korinth und Argos" Justins schweben fast in der Luft, während in den „Juden" die „Gaetuler" [1]) den Horizont des Verfassers verbürgen.

Bekannt mit Justin's Dialog zeigt Tertullian sich schon frühzeitig. Die Ähnlichkeit seiner Ausführungen mit denen des justinischen Buches ist teils eine allgemeine, wo, die Fälle vereinzelt genommen, Zweifel allerdings übrig bleiben, teils eine so besondre, dass die Entlehnung gewiss ist. Schon der Verfasser der Schutzschrift hat den „Doppeladvent" [2]) wie Justinus, und, ist der Gedanke zweifellos ein Gemeingut der Christen, die bestimmte Formulierung desselben wird auf den Älteren hinweisen. Auch das Bild des wüsten Judaea: die Juden verbannt von Jerusalem, die ganze Gegend entvölkert, die Wohnstätten verbrannt, wie es Justin gezeichnet hatte, malt die Schutzschrift ihm nach [3]): das zerstreute, wandernde Volk, ohne irdischen und himmlischen König, darf die Scholle des Vaterlands selbst nicht als Pilgrim betreten. Die „Pflanzschule unserer Verlästerung", jener emphatische Ausdruck, mit welchem die Schrift „An die Völker" die Verunglimpfungen der Christen auf die Juden zurückführt, hat offenbar seinen Hintergrund an mehreren justinischen Stellen, laut denen die jüdischen Priester Verleumder der Christengemeinde in alle Winde hinaussandten. [4]) Auch jenes seminare mendacia in dem Buch „An die Völker" [5]) wird, auf die Juden gemünzt, auf den alten Justin mit zurückweisen.

Um so mehr wird man dies so beurteilen, als auch im einzelnen Ausdruck der Sichemite oft durchscheint. So in einer

---

1) Advers. Jud. 7 (714, u.).

2) apolog. 21 (I, 200) dial. 121 (404) und öfters.

3) apolog. 21 (I, 196) dial. 16 (56). Vgl. Jesaias I, 7.

4) ad natt. I, 14 (I, 335, m.) dial. 17 (60, o.) 108 (363, o.) 117 (388, u.). — Vergleiche beiläufig auch Scorpiace 10 (I, 523, m.): synagogae Judaeorum fontes persecutionum mit dial. 133 (410, u.) *ἡμᾶς .. φονεύετε, ὁσάκις ἂν λάβητε ἐξουσίαν.*

5) ad. natt. I, 6 (I, 315, u.). Dass der Ausdruck auf die Juden gemünzt ist, zeigt die Vergleichung dieser Stelle (seminare mendacia aemulationis ingenio) mit apol. 7 (I, 137, m.) ex aemulatione Judaei.

Stelle der Schutzschrift. Der massvolle Tryphon Justin's will die Schandgerüchte nicht glauben, wie zumal das Verzehren von Menschenfleisch: *οὐ πιστεῦσαι ἄξιον, πόρρω γὰρ κεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.* Auffallend ähnlich der Spätere: Qui ista credis de homine, potes et facere. Homo es et ipse, quod et Christianus. Qui non potes facere, non debes credere. Homo est enim et Christianus, quod et tu.[1]) Bei den „Karern und Phrygern" Justins wird etwas Ähnliches vorliegen: „wir sind kein barbarisches Volk, wir sind keine Karer und Phryger". Tertullian: „wir sind keine Brahmanen, keine indischen Gymnosophisten, keine Schattenfüssler und Hundsköpfe".[2]) Das ist nicht Übersetzung, das Verglichene ist ja verschieden. Augenfällig jedoch ist die formelle Verwandtschaft und die wesentliche Gleichheit des Grundgedankens. Erwägt man inzwischen Geschehenes, die geschichtliche Rolle der „Phryger" innerhalb der letzten Jahrzehnte, andrerseits die literarische von „Brahmanen und Gymnosophisten" bei zeitgenössischen Schriftstellern[3]), so wird man sich darauf geführt sehen, eine Modernisierung des Älteren bei dem Späteren anzunehmen.

Die Früchte früher Lektüre und auch wohl erneuertes Studium Justins begleiten ihn weiterhin. Dies zeigt sich im Antimarcion. Das Verstummen des Herrn vor Pilatus wird durchaus justinisch verknüpft mit einer Jesaiasstelle; nur freilich noch treuer den Siebzig hören wir den Späteren reden.[4]) Wenn ferner Justin den Pilatus bei der Sendung Jesu zum Antipas den Propheten Hosea erfüllen lässt, so erborgt sich sein Jünger auch dieses.[5]) Im fünften Buch häufen sich Lehnsätze. Justinus hatte bestritten, dass Psalm 110, 1 auf den König Hiskia zu deuten sei, eine Meinung, die Tryphon verfochten. Auch Tertullian bestreitet es, und, obwohl es den Anschein gewinnen könnte, als ob erst seine

---

1) apolog. 8 (I, 141, u.) dial. 10 (58, o.).

2) Karer etc. dial. 119 (394, u.); Brahmanen etc. apolog. 42 (I, 273); Hundsköpfe etc. apolog. 8 (I, 141, m)

3) Vgl. z. B. die Gymnosophisten in Apulejus' Florida, ed. Elmenhorst S. 343, Zeile 17 ff, die Brahmanen ebendaselbst S. 351 Zeile 32. — Vgl. auch zu den Brahmanen: Friedländer, Sittengesch.[5] I, 458. Graul Die christl. K. an der Schwelle des Iren. Zeitalt.'s S. 15.

4) adv. Marc. IV, 42 (II, 270, m.), dial. 102 (342, u.).

5) adv. Marc. IV, 42 (II, 270), dial. 103 (346. 348).

jüdischen Zeitgenossen diese Stelle „entwendeten", bleibt entschieden die Entlehnung hier sicher. Nicht nur das jüdische „Wagnis" ist beiden Autoren gemeinsam, sondern auch die Motivierung der Juden, die sie für jene Deutung des Psalms bringen: Hiskia hat, wenn nicht zu Gottes, doch zur Rechten des Tempels gesessen. Dass die Gleichung tadellos werde, ist auch der Gegengrund gleich, mit welchem die jüdische Ansicht über den Haufen geworfen wird: Hiskia war eben kein Priester, wie ihn doch die Psalmstelle fordert.[1]) Wörtlich stimmt ferner die Stelle, an der vom Abschluss des Sehertums durch den Heiland geredet wird.[2]) Zu einer Stelle Justins bringt freilich der spätere Schriftsteller eine „evangelische" Zuthat, d. i. bei dem psalmistischen „Morgenstern". Justin behauptete lediglich, dass der Sohn von jenem Sterne erschaffen sei. Dem Späteren bedeutet das Psalmwort, dass Jesus zur Nachtzeit geboren ward.[3]) Aber die Anregung gibt auch hier der Sichemite Justinus. Dem Karthager ist ja nichts mehr eigen als die Neigung ältere Texte in seiner Weise herauszuputzen, sie in seinem Sinn zu verschönern.[4])

Justinisch wie tertullianisch ist die Parallele „Eva, Maria". Wie die „Jungfrau Eva", so sagen sie, dem Bösen Einlass gestattet hat, so die Jungfrau Maria dem Lebenswort; auch Gabriel und die Schlange, bei beiden gleichmässig auftretend, verbürgen hier den Zusammenhang.[5]) Auch die Parallelisierung von jüdischen mit gewissen christlichen Sekten scheint Tertullian von Justin zu haben, mag auch das jüdische Sektentum dem Späteren minder bekannt sein und die Gleichung infolge dessen unter seinen Händen verkrüppeln.[6]) Selbst in den spätesten Schriften

---

1) dial. 83 Anfang (282, m. 284, o.), adv. Marc. V, 9 (II, 300, u.). — Vgl. auch dial. 33 Anfang (106).

2) adv. Marc. V, 8 (II, 297, o.), dial. 87 (300, o.).

3) dial. 83 Ende (284), adv. Marc. V, 9 (II, 300, u.).

4) Vgl. meinen Aufsatz im Philologus Suppl.-Bd. VI, zweite Hälfte S. 762, u. 758, auch ebendas. Anm. 168. 82. 192.

5) de carne Christi 17 (II, 454), dial. 100 (336. 338).

6) dial. 80 (274. 276): Sadducaeer, Genisten, Meristen, Galilaeer, Hellenianer, Pharisaeer, Baptisten werden mit christlichen Sektierern (diesen in Bausch und Bogen) verglichen. Bei Tertullian (de res. carnis 36 Ende; vgl. de carne Christi cap. 1 Anfang) finden wir nur „Sadducaei Christianorum". Die ihm sachlich nicht geläufigen andern will er wohl nicht unverstanden herübernehmen.

wird der alte Justinus noch mitsprechen, so namentlich im Antipraxeas. Von den drei Engeln bei Abraham ist beiden der eine der Herrgott [1]), wie auch manches Trinitarische sonst von dem Sichemiten geholt ist. [2]) Die Entlehnung recht stark zu bekräftigen, sehen wir Tertullian auch entschiedene Fehler mitmachen [3]), während er gelegentlich freilich auch Irrungen stillschweigend bessert. [4]) Bewusste Kritik wird nicht fehlen, wenn der eine die Hexe von Endor als Bürgin der Unsterblichkeit anruft, während sein Schüler in Afrika bei dieser Hexe nur Lüge sieht. [5])

b. In Adversus Judaeos.

Nachdem wir im vorigen dargelegt, wie klar, wie früh und wie nachhaltig der Einfluss des Dialogs auf Tertullian im ganzen war, erörtern wir hier speziell, wie gross die justinische Einwirkung auf die angefochtene Schrift ist, auf die es uns letztlich hier ankommt. Bei dem heutigen Stand der Kritik sind zunächst drei Teile zu sondern, ein meist als echt anerkannter, ein angeblich von einem Fälscher aus „Marcion III." ausgeklaubter und ein angeblich von diesem Fälscher aus seinem Eigenen bestrittener. [6]) Versparen wir nun auch die Erörterung der Ein-

---

1) adv. Prax. 16 (II, 664): Ipse enim ad humana colloquia semper descendit etc.; cf. dial. 56 (180, u.).

2) dial. 129 Ende: *τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι.* Cf. adv. Prax. 13 (II, 669, m.): Christus ... qui numerum retro fecerat, factus secundus a patre. Vgl. adv. Marc. I, 5: post unum enim numerus, exhort. cap. 7 Anfang: quod non unum est, numerus est. Denique post unum incipit numerus; apolog. 21: ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum fecit.

3) S. Justin. dial. ed. Otto S. 108 Anm. 7.

4) Ebendas. S. 135 Anm. 1.

5) Ebendas. S. 353; cf. Tert. de anima 57 (II, 647).

6) Unbestritten — im ganzen — ist cap. 1—8; das übrige constituiert das *κοινόν*. gehört nämlich auch „Marcion" III zu; **ausgenommen sind Abschnitte von cap. 9** (II, 725: sicuti et praecursorem Christi bis passurum nuntiabat; II, 726, u.: Virtutes autem a patre bis sabbatis faciebat); **von cap. 10** (II, 727: dicit enim in Deuteronomio bis de ore prophetarum, II. 730: nam quod in passione ejus bis Schluss), **von cap. 11 alles ausser dem Schluss:** sufficit hucusque etc., **von cap. 13 alles ausser dem Schluss:** Igitur quoniam adhuc II, 737. — Über eine weitere Complicierung der Sachlage durch Geschmacksurteile von Corssen s. hier S. 19 unten.

heit und Echtheit für später, so werden wir doch hier kaum umhin können, zunächst ein mässiges Vorurteil für die Einheit der Schrift zu erwecken, indem wir in sämtlichen Abschnitten die justinischen Spuren hervorheben. Zuerst die „Homologumena".

Beschneidung, Sabbate, Feste mögen freilich für Themata gelten, die mehr oder minder notwendig beim Kampfe mit den Juden zur Sprache kamen. Aber schon, wenn Adam und Abel, Henoch, Lot und Noah, dazu Melchisedek als Zeugen in diesen Fragen citiert werden, wenn genau dieselben Gewährsmänner bei beiden Polemikern aufstehen, so ist die geschlossene Phalanx ein sicherer Beweis der Entlehnung.[1]) Wenn dann weiter recht bitter und bissig bei dem sonst so milden Justin die Beschneidung als Zeichen erscheint, an welchem man Israel kennen sollte, jenes schwer bedrängte Geschlecht, das sich nicht mehr am Kidron darf sehn lassen, wenn dann dieser schreckliche Steckbrief beim Späteren ebenso aussieht, so wird man den gelehrigen Schüler des Älteren schwerlich verkennen, zumal da ganz homolog dasselbe Bibelcitat folgt.[2]) Beide betonen auch gleichmässig das Aufhören der Weissagung mit den Tagen des Täufers.[3]) Redet allerdings nebenbei hier auch tertullianischer Sondergeist, demzufolge durch die Taufe des Herrn eine „Weihe der Wasser" vollzogen wird, so ist doch im ganzen die Ähnlichkeit dermassen stark und erheblich, dass bewusste Beziehung gewiss wird.

Dass sich diese Ähnlichkeit fortsetzt bei dem angeblich Geraubten, in den Partien des „Freibeuters", ist freilich nicht zu verwundern, da die Stücke ja dem Presbyter zugehören zum mindesten in jener Gestalt, die der Antimarcion aufweist. Dass zunächst die Jungfraugeburt uns früher wie später begegnet, bei Justin wie bei seinem Jünger, mag als christliches Erbgut zu gelten haben und an sich gar nichts beweisen. Wenn dieselbe prophetische Stelle für diesen Lehrstoff verwandt wird[4]), so wäre auch das wohl begreiflich ohne wissentliche Fühlung des Späteren mit seinem älteren Vorbild. Ja wenn tertullianische Eigenart hier in breitem Mass sich entwickelt, seine Witze von

1) dial. 19 Anfang (64. 66), adv. Jud. 2 Ende (II, 704. 705).
2) dial. 16 Anfang (56, o.), adv. Jud. 3 Anfang (II, 705, u. 706).
3) dial. 51 Ende (166, o.), adv. Jud. 8 (II, 718, u.).
4) nämlich Jesaias 7, 10 ff; s. dial. 66 (222), adv. Jud. 9 Anfang (720).

„Butterbroden“ [1]) ihm allein auf Rechnung zu stellen sind, so ist man versucht, das Verwandte auf blossen Zufall zurückzuführen. Die Besprechung der *νεᾶνις* indessen [2]), jener neuen Übertragung des Aquila, wird, den beiden Autoren gemein, auch hier den Zusammenhang feststellen. Dieses letztere um so gewisser, als dem obigen gleich auf der Ferse ein besonders starker Beweis folgt, dass der Spätere den Früheren ausschreibt. Wissen sie doch einhellig beide, dass sowohl die „Kraft von Damaskus“ als auch die „Beute Samariens“ dem Heiland dadurch zuteil wird, dass die morgenländischen Weisen dem Kinde Geschenke entgegenbringen. [3]) Ja die kühne Deutung zu stützen nehmen beide ein anderes Bibelwort und zwar völlig dasselbe in gleichsam stilistische Dienste: wenn die Schrift einen amoritischen Vater und eine hethitische Mutter als Israels Eltern bezeichne, sei auch dieses doch bildlich zu nehmen wie jene „Beute Samariens“. [4]) Ja schliesslich wimmelt es hier von mikroskopischen Einzelzügen, denn selbst die geographische Anmerkung über Damaskus ist gleichlautend. [5])

In den Grundlinien gleichlautend ist auch die Besprechung des Jesusnamens. Wer hat, fragte Justin, in das Land der Verheissung geführt? Doch Auses, dann Jesus geheissen. Genau so Tertullian. [6]) Auch wenn Josua-Jesus das Volk mit steinernen Messern beschneidet und Justin unter dem „Stein“ den Felsen Jesus sich denken will, so hat sich dies Tertullian in verkürzter Gestalt zugeeignet. [7]) Die Zusatzbemerkung Justins [8]), dass an Jesu Worte zu denken sei, die von der Vorhaut des Irrtums die Menschen gnädig befreien, hat ja Tertullian übergangen, hingegen die Notiz seines Lehrmeisters, dass der Herr bei Propheten gar oftmals bildlich als Felsen bezeichnet werde [9]), mit sicht-

1) adv. Jud. 9 (721, m.).

2) dial. 67 Anfang (222), adv. Jud. 9 (721, u.).

3) dial. 77 (263 o.), adv. Jud. 9 (II, 722, o.).

4) dial. 77 Ende, adv. Jud. 9 (723, o.).

5) dial. 78 (268, o.), adv. Jud. 9 (II, 722, u.). Man sieht, wir haben hier ein zusammenhängendes, Verwandtes keineswegs ungeschickt concentrierendes und zusammendrängendes Excerpt aus Justin.

6) adv. Jud. 9 (II, 724, m.), dial. 75 (254, m.).

7) adv. Jud. 9 (II, 724, u.), dial. 113 (376, u.).

8) dial. 113 (378, o.).

9) petra enim Christus multis modis et figuris praedicatus est II, 724 u.

barem Anteil aufgenommen. Weitere Spielereien Justin's, die den Ausdruck eben zu Tode hetzen und die Concinnität der Anschauung allzu entschieden gefährden — man werde durch diese Beschneidung mit besagten steinernen Messern den steinernen Götzen entzogen [1]) — hat sein Nachfolger abgelehnt.

Auch was als besondere Feinheit Tertullian's erscheinen könnte, die Bezeichnung des Golgathatodes als eines beinahe unglaublichen, schlechthin „mysteriösen" findet sich — embryonisch — schon bei dem Philosophen von Sichem. Tertullian ist ausführlicher, deutlicher; da der Tod, deutlich geweissagt, wirklich unglaublich gewesen wäre, mussten die prophetischen Männer den Golgathavorgang „beschatten", damit schwer, wie er zu verstehn war, die erleuchtende Gnade gesucht werde. Bei Justin keimt der Gedanke, erst der Nachfolger hat ihn entwickelt, doch verbürgen die gleichen Citate die bündige Beziehung zum Vorgänger. [2]) Es gehört noch in diesen Zusammenhang, wenn auch beide einstimmig betonen, dass keiner der Könige Israels, auf welche doch die Juden so gern messianische Stellen beziehen möchten, jemals irgend ein Kreuz trug. [3])

Geschmückt wie das Wort des Jesaias mit Butterbrödchen der Kinder wird, so ist auch der Segen des Joseph vom Karthager mit Witzwort verbrämt worden: das „Einhorn" in jenem Segen, sagt der Römer der Kaiserzeit, dem die Arena so viele Tiere der Fremde gezeigt hatte, werde kein Rhinoceros sein sollen; auch ist es in seiner Manier, dass sogar Vergil ihm mit herhält. Justin ist an alledem unschuldig. Dennoch ist wieder Justin der eigentliche erste Erreger, insofern er im „Einhorn" bereits das Zeichen des Kreuzes gewittert hat. [4])

Das multi ist freilich eigentlich tertullianischer Zusatz. Justin nur: *ἐν παραβολαῖς* cap. 113 Ende (378, o.).

1) ed. Otto 376, u.

2) dial. 97 (328, u.): David spreche von *πάθος* und *σταυρός* — *ἐν παραβολῇ μυστηριῴδει*; vgl. damit den Schluss von cap. 97: *Χριστός, διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου ἀποθανών, τουτέστι τοῦ σταυρωθῆναι.* Tertullian destilliert sozusagen daraus eine Doctrin adv. Jud. 10 (II, 227, u.). — Die Citate sind Psalm 22, 17—19 (adv. Jud. 10, II, 727, dial. 97, 328, u.) und Jesaias 53, 9 (adv. Jud. 10, II, 730, m., dial. 97, 328, u.).

3) adv. Jud. 10 (II, 730, o.), dial. 97 Ende.

4) „Einhorn" bei Justin: dial. 91 Anfang; bei Tert. adv. Jud. 10 (II, 728, o.); über das Citat aus Vergil s. Oehler's Note ibid. (Aen. III, 549). Dazu vgl. hier S. 32 Anm. 4.

Auch der Kampf wider Amalek fesselt wiederum Meister wie Jünger. Josua kämpft, Moses betet, und beides wird von beiden gedeutet, und die Deutung ist völlig die gleiche. Die betenden Hände besagen beiden die heilige Kreuzform; auch der Josua-Jesus-Name wird von beiden aufs neue verwertet.[1]) Auch die Unsitte, zu wiederholen, ist auf beider Kerbholz zu schreiben; wir werden sie für später uns merken müssen.

Ein ganz besondres Genüge aber thun sich Lehrer und Schüler in dem berühmten mystischen Satze: Gott herrschte vom Holz her. Eine frühzeitige Einschwärzung in den Text eines Psalmes ergab die erhabene Vorstellung, dass der grosse König Jesus, schmachvoll zum Galgen erniedrigt, doch glorreich vom Schandholze her sein ewiges Königtum ausübe. Dem Zauber dieser gläubigen Anschauung, die ja der Sache nach wahr ist, hatte die Folgezeit nachgegeben, nicht ohne dass freilich die Einrede gegen die „Lesart" lebendig blieb. Beides erhellt auch bei beiden. Justin klagt, seltsam genug, über die unredlichen Juden, die jenes „vom Holz her" gestrichen hätten, und sein afrikanischer Jünger interpelliert seinen Colloquenten bedeutsam, ob er nicht jene Stelle gelesen habe.[2]) Das folgende Scherzwort von „Holzkönig" gehört ja dem späteren Witzbold, der hier wieder ganz er selber ist. Aber Jeremias 11 ist beiden wieder völlig gemeinsam, nicht nur überhaupt als Citat, auch mit der messianischen Deutung. Das erstere lautet wie folgt: „Werfen wir Holz in sein Brod, und tilgen wir ihn aus den Lebenden." Die Deutung Tertullian's ist ja kühner als die des Gewährsmanns: er denkt hier des heiligen Mahls, indem er ein Quid-proquo von „Leib" und „Brod" sich zu gut hält. So kommt denn das Wunder heraus: „sie warfen Holz in sein Brod" heisst: sie trieben hölzerne Pflöcke in seinen heiligen Leichnam.[3]) Auch hier wieder der Trieb, oder sage man selber die Unart, seine Vorlage zu steigern, zu verschönern, auszubessern.

Schliesslich die Antilegomena im Buch gegen die Juden. Auch in diesen wenigen Abschnitten gibt der Sichemite sich

---

1) dial. 90 (310, m.), adv. Jud. 10 (728, u. 729, o.).

2) dial. 73 Anfang (246), adv. Jud. 10 (II, 729, m.): Age nunc, si legisti penes prophetam in psalmis: Deus regnavit a ligno.

3) dial. 72 (244, m.), adv. Jud. 10 (II, 729, u.). Die Stelle ist Jeremias 11, 19: LXX ed. van Ess S. 826

kund mit der gleichen vollkommenen Deutlichkeit wie in den übrigen Stücken. Auch ist es noch einmal das „Holz", das er von Justinus erborgt hat. Christus, so schrieb Justin, ist der Anfang eines neuen Geschlechtes, das durch „Wasser und Glauben und Holz" von dem Heiland wiedergeboren wird. Auch mit dieser justinischen Trinitas stimmt der Karthager aufs völligste. Die Christen, sagt er, trinken im Glauben das Taufwasser des Leidensholzes. Mag das selber auch noch geschraubter sein als der planere Ausdruck des Vorläufers, die Gleichung ist äusserst frappant und würde für sich fast verbürgen, dass der Mann bei Justinus zu Gast ging. [1]) Dazu kommt die Elisageschichte, in welcher noch einmal das Holz eine messianische Rolle zu spielen hat. [2])

Das Vorurteil wird somit da sein, dass Abschnitte, die so entschieden, so gleichmässig beflissen sind, aus dem Dialog des Justin die Schriftbeweise zu holen, wirklich aus einem Guss, und aus einer Feder geflossen sind. Sollte, wie man ja vermutet, ein späterer Anonymus mitspielen, Eigenes mit Tertullianischem dumm oder schlau zusammenschweissend, er hätte den Kunstgriff verstanden, auch seine eigene Zuthat aus einem Magazin zu bereichern, aus dem vor ihm Tertullian so starke Bezüge gemacht hatte. Doch es gilt nun weiter zurückgreifen und die neuere Geschichte des Streites über die „Juden" sich ansehn.

Abhandlung.

1. Die Geschichte des Streites über Adversus Judaeos.

Das Buch gegen die Juden hat krause Geschicke erfahren. Die neueren beginnen mit Semler, der dem Buche sehr wenig hold ist und die mittelmässige Art des kleinen Machwerks bespöttelt. [3]) Diese Überkritik eines Semler hatte freilich

1) dial. 138 Anfang (452), adv. Jud. 13 (II, 735, u.).

2) dial. 86 (296, m.), adv. Jud. 13 (II, 736, u.).

3) Dissertatio de varia et incerta indole librorum Q. Sept. Flor. Tertulliani, abgedruckt in Oehler III, 620ff. Der Abschnitt über die „Juden", der auch die synoptische Zusammenstellung mit den betreffenden Abschnitten von adv. Marc. III enthält, ebendas. S. 639—657.

Methode. Sein unbarmherziger Kehrbesen ist für halbe Arbeit zu schade. Dieser Kritiker fegte die Juden samt Antimarcion aus, zerrieb eine andre Schrift an Irenaeus' Ketzerbestreitung, eine dritte — immer Tertullian's — an einem Buch des Hippolytus, überall Schwindler ertappend, welche Schriften des christlichen Altertums mit geschäftiger Hand vervielfältigten. Nur den „Ketzern" ist er allenfalls holder, die bei Semler die Ehre geniessen, mit gebildeten Geistern von heute auf gleichen Boden zu treten. „Was in aller Welt konnte Marcion, was können gebildete Geister aus solchem Gesudel nur lernen!"

Der grosse Grundfehler ist ein gleichsam klassisches Unvermögen, den Massstab heutiger Bildung eine Weile beiseite zu legen und zunächst sich mit innerer Teilnahme in die ältere Welt zu versetzen. Semler's Verfahren ist ehrlich: er weigert die Sympathie für jenes alte Geschreibsel: die allzu pietätvolle Vorsicht von Früheren sei hier verschwendet: die Einfalt und Kleinmeisterei dieser Schriften verdient keine Schonung. Bei allem Radicalismus ist die Schrift Gegen die Juden allerdings doch Semler verbunden für die fleissige und scharfe Synopse, die, das Buch am Antimarcion messend, Späteren sehr zu statten kam.

Wie völlig verschieden Neander[1]). Jene radikale Kritik, die das Kind mit dem Bade ausschüttet, liegt ihm in äusserster Ferne. Die Bücher gegen den Pontiker haben sein vollstes Interesse, das in einem besonderen Buche sich ein schönes Denkmal gesetzt hat. Dagegen der Schwesterschrift, dem Zwilling gleichsam des „Pontus", brachte er grössere Nöte als selbst sein schneidiger Vorgänger. Die an sich sehr richtige Einsicht, dass die zweite Hälfte der „Juden" von der ersten merklich verschieden ist, verführte ihn zu der Annahme, die letzte Hälfte des Buches sei die Compilation eines Stümpers, der, das unvollendete Werk mit dem dritten Buch gegen Marcion in seiner Weise zusammenhaltend, die Beweisführung in diesem letzteren zur Ergänzung des Bruchstücks benutzt habe.

Der grosse Kirchenhistoriker hatte zahlreiche Nachfolger. Selbst die katholische Kirche stellte ihm einen Gefolgsmann.

---

1) Antignosticus, Geist des Tertullianus 1825, 2. Ausgabe 1849 S. 458 u. 463 ff. (bezw. 1. Excurs S. 511 ff.).

Laufköther[1]), Böhringer[2]), Hauck[3]), Corssen[4]) und endlich auch Krüger[5]) wandeln mit völliger Zuversicht in den Spuren Neanders, vielleicht um so mehr unbeirrt und um so weniger angezweifelt, als keinerlei Scheu vor dem „Kanon" hier die kritischen Schritte zu hemmen braucht, ja als es allem Anschein nach um eine res vilis sich handelt. Auch Corssen als neuester Kritiker bekräftigt das Urteil Neander's, und Krüger, der sich freilich kaum tiefer mit diesen Sachen befasst hat, findet die Ansicht absurd, dass die zweite der Hälften echt sei.

Trotzdem, so ganz ohne Fürsprache ist der zweite Teil nicht geblieben. Schon Kaye[6]) hat solche geleistet. Er bemerkt, dass die Schwierigkeiten, die sich bei der Vergleichung der „Juden" mit Antimarcion darbieten, keineswegs grösser werden, wenn man Tertullian als den Urheber beider Werke betrachte — auch des ganzen Buchs an die Juden — als wenn man die letztere Schrift von einem Falsarius ableite. Er hält es für unverständig, einem Schriftsteller zu untersagen, seine Gedanken mit gleichen Worten zum zweiten Male zu geben, wo es um dasselbe sich handle:

---

1) Im Artikel Tertullian s. Freiburger Kirchen-Lexicon. Er berücksichtigt nur die ersten 8 Kapitel der Schr. adv. Jud., ohne Kap. 9—14 auch nur mit einem Wort zu erwähnen, als ob die Unechtheit desselben durch Neander ein für allemal entschieden sei.

2) Die Kirchengesch. der ersten Jahrhh. in Biographien 2. Hälfte 2. Ausg. Zürich 1864. Er spricht sehr wegwerfend von dem ganzen Buche.

3) Tertullian's Leben und Schriften. Erlangen 1877. S. 88. Er findet es unwiderleglich (cap. 8), dass der Verf. zur Zeit noch in keiner Weise montanisierte. Über alle Zweifel an der Echtheit scheint er selbst in Bezug auf den ersten Teil nicht hinauszukommen.

4) Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. Berlin, Weidmann 1890.

5) S. seine Anzeige der Corssen'schen Schrift im Centralblatt 1890 No. 45. Wenn Krüger die der seinigen entgegengesetzte Ansicht absurd nennt und zugleich behauptet, dass Corssen diese Ansicht habe „ausführlicher widerlegen müssen", so widerspricht er sich selber. Absurde Behauptungen sind nicht ausführlicher Widerlegung bedürftig; sie fallen durch ihre Ohnmacht.

6) De Tertulliano et ejus scriptis. So lautet die Überschrift eines Abschnittes in der Historia Ecclesiastica saeculor. II et III ex Tertulliani scriptis illustrata ed. III Lond. 1845. Dieser Abschnitt ist abgedruckt bei Oehl. III, 697—729. Die uns hier angehenden nicht eben zahlreichen Sätze s. ebendas. S. 727. 728.

und dieser Fall sei hier vorliegend. Marcion und die Juden, von verschiedenen Gründen geleitet, stellten ja beide in Abrede, dass Jesus als der Messias im alten Bunde verkündet sei. Hätte Tertullian sich um neue Worte bemühen wollen, blos um das früher Erledigte in neuem Aufputz zu zeigen, so hätte er seine Musse in vorzüglicher Weise verschwendet; um so mehr als es hier sich vor allem um kanonische Schriftstellen handelte. Nichtsdestoweniger ändert er, was die völlig veränderte Front zu verändern irgend empfehlen konnte.

Auch deutsche Verteidiger gibt es. In einem Programm von Kempen hat Grotemeyer[1]) sich ausgesprochen, mit unverwerflichen Gründen die Grundlosigkeit der Verwerfung des zweiten Teiles erhärtend. Er erörtert die historischen Zeugnisse, bezeichnet den Stil des Ganzen mit Recht als tertullianisch, will Nachlässigkeiten gern einräumen, betont aber mit Nachdruck, dass es ein und derselbe Wurf ist, der diese Arbeit gestaltet hat. Einzelne wichtige Bänder, die die beiden Teile verknüpfen und trotz kritischer Keile zusammenhalten, hat er richtig gesehen. Nicht ohne Geschick legt er dar, wie der zweite Teil disponiert ist: die Gedankenordnung desselben erhelle schon im sechsten Kapitel: Jesus, der geweissagte Christus, sei eben das Thema des folgenden. Die Einzelgesichtspunkte sieht man im achten Kapitel hervortreten, also noch in einem Abschnitt, gegen dessen Echtheit nichts vorliegt. Untersucht sollen werden die Zeiten erstens der Geburt Jesu Christi, zweitens des Leidens desselben, drittens der Zerstörung Jerusalems. Diese Dreiteilung werde so durchgeführt, dass, nachdem im achten Kapitel als grundlegende Weissagung eine Danielstelle besprochen ist, welche die genannten Gesichtspunkte zusammenfassend behandelt, in den weiter folgenden Abschnitten (9—13) die Gesichtspunkte einzeln zu Worte kommen. Das neunte Capitel erörtert zunächst die nativitas Christi, das zehnte sein Leiden und Sterben. Am Ende des zehnten Capitels erfolge dann endlich der Übergang zu dem letzten Punkte der Arbeit: Jerusalems endlicher Untergang und

1) Jahresbericht des Gymnasium Thomaeum zu Kempen. 1865. Der „Excurs über die Echtheit der Schr. adv. Jud. und die Zeit ihrer Abfassung" S. 16—26. Die Erörterungen dieses — katholischen — Gelehrten sind durchaus leidenschaftslos und sachlich, selbst dem „protestantischen Bibelkritiker Semler" gegenüber.

die Zerstreuung des Judenvolks. Den Schluss bildet „zum Überfluss" eine Geisselung des jüdischen Grundfehlers, dass Israel, den Doppeladvent, von Propheten geweissagt, verkennend, den ersten Advent in der Niedrigkeit irriger Weise beanstande. Trotz mancher Digressionen sei im ganzen hier Klarheit vorhanden, und schliesslich die Einheit des Ganzen bündiger selbst erweisbar, als bei mancher Schrift des Karthagers, deren Einheit niemand bemängelt. Auch das leistet der Kritiker, dass er sämtliche Neandersche Gründe, die nur irgendwie ins Gewicht fallen, in der Hauptsache gut widerlegt hat.

Dies etwa der Stand der Debatte. Es erübrigt nur noch hinzuzufügen, dass ich selber vor einigen Jahren mich zu dieser Frage geäussert habe.[1]) Die Einheits- und Echtheitsfragen sind freilich fast nur gestreift worden. Auch sind manche wichtige Punkte mir erst später zur Klarheit gediehen. Dass zu thun bleibt, ist sicher. Kaye sah vieles richtig, aber er übersah doch zu sehr, dass die zweite Hälfte der „Juden" von der ersten wirklich verschieden ist: den Wahrheitskern bei Neander. Zudem balancierte bei Kaye, formell, das Für und das Wider. Dass die Schale der Einheitsgründe wirklich zum Sinken gebracht werde, wäre wohl schliesslich zu fordern, soll die Sache nicht in der Schwebe, ein Non liquet das Resultat bleiben. Aller Einzelerweis zudem mangelt. Grotemeyer's Verdienst hatte doch auch seine Schranken. Die Einheit meist trefflich vertretend, verwirrt er die Zeitfrage völlig, so dass sein Gesamtbild der Dinge doch zuletzt als unglaublich sich darstellt. Die „Juden" sollen vom Autor aus Marcion excerpiert sein. Sie sollen in die „phrygische" Zeit des karthagischen Schriftstellers fallen, während montanistische Spuren mit keiner Silbe erwähnt werden. Auch das teilweise Recht bei Neander ist ihm, wie Kaye, entgangen.

Mit Corssen kann man in Kürze sich füglich nicht abfinden wollen. Sein Verfahren zeugt von Scharfsinn, seine Darstellung wirkt fast bestechend. Auch ist er der neueste Kämpe, mit dem man sich gründlich wird schlagen müssen. Da wir aber auf Corssen'sche Gründe vielfach zurückkommen müssen, so beschränken wir uns hier auf das Nötigste. Zunächst mangelt die

---

1) Im 2. Heft des 5. Bandes der Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. von O. von Gebhardt u. A. Harnack.

Gründlichheit, ein Mangel, der damit zusammenhängt, dass ihm die Behandlung der Frage doch nur die Wege bereiten soll, eine andere Frage zu lösen. Um die Sache aber beiläufig abzuthun, ist sie, jetzt zumal, viel zu verwickelt.[1]) Mit Behandlung einzelner Stellen wird man überhaupt nicht mehr auskommen. Auch die letztere ist mehrfältig unbillig.[2]) Gelegentlich stösst man auf Unkunde des tertullianischen Ausdrucks.[3]) Das Gesamtbild, das Corssen gewinnt, leidet entschieden an Künstlichkeit. „Gedanken- und Geistlosigkeit bezeichnen die Spuren des Freibeuters." Ist dies Portrait von ihm fertig, so sollte man wenigstens meinen, überall, wo er nicht plündert und mit den erborgten Federn eigene Blössen verdeckt, demselben geistlosen Antlitz dauernd ins Auge zu schauen. Aber diese Erwartung ist trügerisch. Auch da, wo der Antimarcion ihm seine Scheuern nicht öffnet, finden nach Corssen sich Abschnitte, die für dem Compilator zu gut sind: sie werden, meint Corssen, dem Presbyter und nicht seinem Plünderer, zugehören.[4]) Gleicht schon nach Neander'scher Ansicht das Ganze einer Harlekinsjacke: acht Kapitel untadelig, sechs teils echt, weil aus „Marcion", teils unecht, weil Zuthat des Freibeuters, so beschert uns Corssen ein Viertes, nicht zum grossen Continuum der Anfangskapitel gehörig, nicht aus Antimarcion ausgeklaubt, auch nicht freie Zuthat des Plünderers, sondern echter Schriftsatz des Presbyters. Zu solchem Ergebnis zu kommen werden einzelne Abschnitte ausgekerbt,

1) Er behandelt die Echtheitsfrage auf S. 2—10 der angeführten Schrift, und bei der schönen Knappheit des Ausdrucks, über die er zu verfügen weiss, kommen recht zahlreiche Gesichtspuncte zur Sprache. Trotzdem liess sich die Sache so einfach gar nicht erledigen.

2) S. z. B. S. 4 Anm. 1. „Was hat es den Juden gegenüber für einen Sinn" etc. Wir werden sehen (s. hier S. 23. S. 29 Anm. 3) dass es sich von cap. 9 an um einen „Entwurf" aus der Hand Tert.'s handelt. Diese Art von loserem Ausdruck ist in einem Entwurfe verzeihlich. Eine „Überschriftenmanier" macht sich eben mehrfach bemerklich.

3) S. Corssen S. 8 Mitte über ducatus. Der Ausdruck ist eminent tertullianisch. Deutsch: „den Kernpunkt eures Irrtums". Nach T.'s poetisierendem Stil eigentlich: euren prinzlichen Irrtum. Vgl. de pud. 5 (I, 799): Est et mali dignitas .... Pompam quandam aspicio moechiae, hinc ducatum etc. Dies erläutert sachlich und sprachlich. Zum Wort ducatus s. auch Oehl. I, 360, u.

4) S. namentlich S. 9 oben.

ein echter Zusammenhang hergestellt nach dem Geschmacke des Kritikers, statt des schlechten, der vorliegt.[1]) Nun weiss man, dass nicht nur bei Anfängern, nein selbst zuweilen bei Meistern, durch Tilgung gewisser Passagen das Ganze an Klarheit gewinnen kann. Das Störende hurtig zu streichen und dasselbe als unecht zu brandmarken ist aber oft gar nicht der Weg, den authentischen Text zu ermitteln, die geschichtliche Wahrheit klar zu legen. Kann ein Autor denn selber nicht fehlen? Steht dieser über jedem Verdacht, je der vollen Praecision zu ermangeln? Will man so ohne Ende zerschneiden, den einen Fetzen aichend als echt, den andern als unecht stempelnd, wo bleibt die verlässliche Schranke gegen kritische Willkür und reine Geschmacksurteile mit ihrer biegsamen Unart? Trotz allem verwendeten Scharfsinn hat Corssen auch sonst Erstaunliches. Wenn die „Juden" scripturae divinae statt des „creator" einsetzen, den der Antimarcion vorzog, so soll dieser Ausdruck „farblos"[2]) sein. Hat der strenge Censor vergessen, dass grade die „heiligen Schriften" in den „Juden" der Kampfboden sind, auf dem beide Streitenden fussen können, und dass dies ebenso sicher im Antimarcion anders steht? Dass also beide Termini ganz vortrefflich gewählt sind? Andererseits soll ein „creator" aus Versehen stehen geblieben sein.[3]) „Siehe, wie sämtliche Völker aus dem Strudel menschlichen Irrtums zu dem Herrn und Schöpfergott auftauchen!" Die unglücklichen „Juden"! Sie können es Corssen nie recht machen. Und doch wird er schliesslich hier nachgeben. Er versuche hier „scripturae divinae" und lasse die Völker der Erde zu den „heiligen Schriften" emportauchen. Corssen schreibt viel zu gut, als dass er solche Albernheit gut hiesse. Er bedrängt den vortrefflichen Text mit der Scylla und mit der Charybdis und kann ihn doch nicht zerscheitern. Wie unbillig ist auch das andre, den „Juden" zu mehreren Malen die schlechteste aller Lesarten ohne Erbarmen aufzudrängen und an viel besser bezeugten und verständigen stille vorbeizu-

1) So vor allem S. 4 Anm. 1.

2) S. 4 oben.

3) S. 8 Mitte. Auch sieht dies gerade so aus, als ob der Ausdruck creator schlechterdings nur im Antimarcion stehen dürfte. Man vgl. aber z. B. adv. Hermog. 10 (II, 348, o.). Eine rhetorische Erweiterung s. hier S. 31 Anm. 2.

gehn[1]); wie inconsequent auch das dritte, dass die „Juden" wieder neben dem Zwilling den besseren Text überliefern sollen.[2])

Allerdings das vertauschte „creator" bahnt Corssen hauptsächlich den Weg zu einem noch schlimmeren Vorwurf gegen den faselnden Ausschreiber. Vergessend dass er „heilige Schriften" statt des „Schöpfers" gesetzt hat, lasse er appellat und vocat, den Praedikatssingular folgen.[3]) Ein starkes Stück, wie es scheint. Aber, wie gewöhnlich ist's hier ein Tertullian wie er sein sollte, nicht ein Tertullian, wie er war, den sich Corssen vors Auge gestellt hat. Der letztere wenigstens macht solche schnöden „Fehler" nicht selten. So hat er das subjektlose „inquit". Er schreibt ja auch inquit dominus, er schreibt auch inquit apostolus, aber, man zähle nach, er hat inquit allein gar nicht seltener, wo gar kein bestimmtes Subjekt in näherer Nachbarschaft vorliegt.[4]) Ist das nun gar Cicero eigen, und heisst speziell bei den Vätern dies inquit häufig: Gott sagt, so kann man allerdings einwenden: inquit ist nicht appellat. Doch zunächst steht auch ait ganz ähnlich[5]) und zudem sogar jubet[6]), praecepit.[7]) Dass Gott oder dass der Apostel in jubet, prae-

---

1) S. Corssen S. 4 o.: „beiläufig gesagt, ist aus dem nominum hominum geworden!" Aber s. Oehl. II, 723 Anm. 43. Der Fuldensis las ja nominum; Rigault und Oehler drucken getrost nominum. Warum hier den Unsinn beibehalten, der nicht einmal gut bezeugt ist? Ähnlich steht es mit dem Citate bei Corssen S. 7 o.: et hoc enim infantiae est. Vgl. damit den Oehler'schen Text S. 722 o. Hier fehlt durchaus und mit Grund jenes „sinnlose et" (Corssen S. 8 Mitte). — Auch bei Oehler II, 734 Anm. 6 gibt der Fuldensis nunc statt des Corssen S. 9 oben so anstössigen tunc. In der That heisst dies nichts andres, als sich die Windmühlen aufrichten, gegen welche man kämpfen kann. — Über ein andres et s. Corssen 25 u. und Oehl. II, 727.

2) S. Corssen S. 8 Anm. 2. S. 6 Anm. 1.

3) S. Corssen S. 4.

4) de spect. 28 (I, 60, o.) saeculum, inquit, gaudebit, vos tristes eritis; de idolol. 12 (I, 86, o.) sed Nolite, inquit, cogitare de victu.

5) de idolol. 20 (I, 102, u.) Sed ait: Nomen aliorum deorum ne commemoremini.

6) de idolol. 14 (I, 91, o.) Si hominibus, inquit, vellem placere, servus Christi non essem. Sed idem alibi jubet, omnibus placere curemus. Dass der Apostel redet (Gal. I, 10), muss der Leser hier raten.

7) de idolol. 20 (I, 103, o.) Hoc praecepit, ne deos vocemus illos. Dass Gott der praecipiens, muss der Leser hineindeuten! — Ein inter-

cepit Subjekt sind, dies zu ahnen bleibt Sache des Lesers. Ich meine, wenn jubet, praecepit so völlig subjektlos zu stehen kommen, so mögen appellat und vocat das gleiche Schicksal wohl leiden dürfen, selbst wenn scripturae divinae, um so mehr wenn scripturae divinae ganz dicht vorhergehen sollte. Da ähnliche Beispiele zahlreich ausserdem zu erbringen sind, so muss der verblüffende Glanz dieses starken Beweisgrundes stumpf werden.

Das Verhältnis der Texte anlangend — der „Juden" und Antimarcion's — hat Corssen ein Schema verwendet, das „Original und Copie" heisst.[1]) Ist „Marcion" Original, dann sind die „Juden" Copie, und umgekehrt stände es umgekehrt. Aber es fragt sich doch sehr, ob dieser Gegensatz zutrifft oder ob diese Formel hier ausreicht. Zunächst ist es sicher ein Bild, das auf diese Weise verwandt wird. Ganz eigentlich nimmt man den Ausdruck bei den Künsten des Meissels und Pinsels. Bei Copien der Maler und Bildhauer ist der Nachahmer aber beflissen, mit möglichst täuschender Ähnlichkeit seinem Original sich zu nähern. Nur weil das „Räuspern" ja leichter als der „feine Blick" zu copieren ist, und bei Wiedergabe des letzteren ein Unvermögen sich geltend macht, pflegt der Copist allerdings das Original nicht zu erreichen. Wiche er bewusst davon ab, so würde das Caricatur geben. Von all dem ist hier nicht zu reden. Der „Copist" verändert mit Absicht; dies wird auch Corssen nicht leugnen; dass er absichtlich Zerrbilder gebe, hat Corssen nirgend behauptet. Auch anderwärts hinkt ja dies Gleichnis. Ist das Original des Porträts, der Büste der Copie überlegen und natürlich zeitlich das Frühere, so hat mancher Anwalt der „Juden", der die Echtheit und Priorität der letzteren gleichmässig aussagt, keinesweges behauptet, dass die „Juden" das vollkommenere Werk seien. Es steht bei den Werken der Feder eben anders als bei Werken des Zeichners. Sollte zumal derselbe, der früher eine Arbeit nur hinwarf, sie durch irgend eine Ursach bewogen zum zweiten Mal in die Hand nehmen, so wird zehn gegen eins wohl zu wetten sein, dass, es sei denn, er wäre altersschwach, das Neue das Ältere aussticht. Wenn hier von

essantes Beispiel s. de praescr. 16 (II, 17 ganz oben) wo der Anschein entsteht, als führe Tert. ein Herrnwort auf den Apostel zurück. „Interdixit" scil. dominus.

1) Corssen S. 7 oben.

den „Juden“ ein Teil in den späteren Antimarcion einfliesst — ein tributärer Nebenfluss gleichsam — so bleibt der Antimarcion Hauptstrom; man wird ihn als reicher vermuten und vielleicht von geklärteren Wassern; besteht man auf dem Corssen'schen Schema, so wäre in der That die „Copie“ hier die wirklich vollkommenere Leistung. Will man andere Schemata durchproben, so bieten sich „verschiedene Auflagen“, oder „Concept und Reinschrift“, oder „Entwurf und Ausführung“ oder „Vorlesung, Abhandlung“. Von verschiedenen Auflagen weiss man beim Antimarcion selber; auch meldet der Schriftsteller Gründe, die zur zweiten und dritten geführt haben.[1]) Hier besteht ja der Unterschied, dass wir Tertullian nicht selber als Zeugen des Vorgangs verhören können. Auch kann von verbesserter Auflage in der That hier kaum irgend die Rede sein, weil der vielfach ähnliche Stoff eine veränderte Wendung erhält und ganz verschiedenen Dienst thut. Mit Concept und Reinschrift steht's ähnlich, nur dass das Concept überhaupt nur privaten Brauches zu sein pflegt, und die Schrift gegen die Juden — im Unterschied von einer Auflage der Schrift wider den Pontiker — schliesslich doch wohl als Ganzes, mit des Autors Gutheissung ausgeht. Das Schema „Entwurf und Ausführung“ dürfte ein hier brauchbares heissen, doch weniger im Verhältnis der „Juden“ zum dritten Buch wider Marcion, als vielmehr des ersten zum zweiten Teil. Denn das wird der Wahrheitsbestandteil der Neander'schen Hypothese sein, dass die zweite Hälfte der „Juden“ allerdings nur Entwurf geblieben ist, eine rasche Fixierung des Inhalts der eben gepflogenen Debatten, während nur die frühere Hälfte eine straffere Form erhalten hat. Im zweiten Teil reflektiert sich — und das macht ihn grade so lehrreich, das Hin und Her der Debatte, die „judengenössische“ Gegenrede, das Dreinsprechen der Zuhörer.

Auf das objektive „Judaei“, das im Ton an den ersten Teil anklingt und doch noch besonders zu werten ist, müssen wir später noch eingehn.[2]) Der vierte Gegensatz endlich wird gleicherweise ergiebig sein, nämlich „Vorlesungen und Abhandlung“. Dass Corssen die „lectiones“ durch „Abhandlung“ wieder-

1) adv. Marc. I, 1.
2) S. hier S. 32 unten.

gegeben hat, wird sicher ein sprachlicher Fehler sein.[1]) Die Buchform im strengeren Sinn liegt im Antimarcion vor und zwar lediglich hier. Auch heute pflegt man wohl Vorlesungen zu „literarischen" Arbeiten umzugiessen, wie dies ohne Zweifel im Altertum gar nicht selten geschehen ist. Nur ist doch unser Fall ein besondrer. Der Umguss erfolgt nämlich hier unter neuem literarischen Leitmotiv und erstreckt sich keineswegs blos auf leise formelle Veränderungen. Jenes Leitmotiv ist die Einsicht, dass die „Juden" neu zu verwerten waren als Vorratshaus oder Scheuer, aus der für das grössere Werk die Kosten zum Teil zu bestreiten waren. Auch wirkt hier eine Art von Caprice. „Antimarcion" ist nämlich beflissen, eine denkbar grösseste Nähe zu dem Buchstaben der „Juden" fast um jeden Preis zu behaupten, offenbar um dem Pontiker darzuthun, in welchem Grade sein Denken dem verachteten jüdischen nahe kommt. Dass hier blos Bequemlichkeit obwalte oder Denkfaulheit an den Tag komme, ist in jeder Beziehung unzutreffend. In den kleinen Abänderungen liegt zweifelsohne System, und sie sind zum guten Teil geistreich. In diesem besonderen Sinne hätten wir selbst hier ja drei Auflagen: Entwurf, Lektionen und Abhandlung, nur dass es sich meist so gefügt hat, dass nur der Stoff des Entwurfes in die literarische Abhandlung einströmt, während die „Lektionen" nur selten in das eigentliche „Buch" sich ergossen haben. Den Erweis dieser Anschauung freilich muss erst das folgende führen.

2. Die Bekanntschaft Tertullian's mit dem Judentum im allgemeinen.

Die blosse Lektüre Justins, wie reichlich sie der Schriftsteller ausnutzt, hätte schwerlich genügt, einen einigermassen tauglichen Bekämpfer der Juden zu stellen. Die antijüdische

1) Corssen S. 4 oben. Ich habe in Forcellini und sonst mich nach „lectio" umgethan, aber Corssen's Bedeutung „Abhandlung" nirgendwo entdecken können. Vgl. dagegen meinen Aufsatz im Philologus Supplementband VI, 2. Hälfte: Die Quellen Tertull.'s etc. S. 736 Anm. 44. Der Ausdruck lectiones steht — varronisch — für recitationes. Über den Einfluss Varro's auf Tertullian habe ich am angef. Ort S. 734—737 gehandelt. Ich kann hier noch Oehl. I, 189 (origines) u. Oehl. II, 604 hinzufügen. — Vgl. hier S. 81 Anm. 1.

Kundgebung, so, wie dieselbe uns vorliegt, zeigt deutlich auch etliche Kenntnisse, die aus jener einzigen Quelle eben gar nicht zu schöpfen waren. Es ist darum hier von Wichtigkeit, die Kunde von dem jüdischen Wesen, die die „echten" Schriften des Autors im übrigen uns zu sehn geben, gleich hier kurz zu besprechen.

Tertullian zeigt gute Bekanntschaft mit seinen jüdischen Mitbürgern, mit ihren Lebensgewohnheiten, mit der Schriftauslegung derselben, mit den zahlreichen Licht- und Schattenseiten des merkwürdigen Volkes. Von seiner geschichtlichen Würde urteilt er im allgemeinen so hoch, wie man es von einem Christen, auch jener Tage, erwartet. Den Gewalthabern Roms gegenüber macht er daraus kein Hehl, wenig hold wie der Römer dem unverstandenen Volk ist. Er nennt sie die Hausfreunde Gottes wegen jener besonderen Huld, die der Herr ihren Vorfahren zuwandte.[1]) Allerdings mit der letztlichen Absicht, die christliche Sekte zu schildern, belehrt er die römischen Herren über alte Bibelgeschichten, auch über den ptolemaeischen König, unter dem die hebräischen Schriften übersetzt und nutzbar gemacht wurden.[2]) Er kennt die römische Duldsamkeit gegen das Volk in der Fremde, weiss, dass sie ihre heiligen Schriften an Sabbaten öffentlich vorlesen, er erwähnt die übliche Kopfsteuer, schmachvoll wie immer die letztere dem gebildeten Römer erscheinen mag, er wagt, grosse Dinge zu hoffen für Heiden, die an Sabbaten zuhören: wer den Lesungen beiwohnt, wird Gott finden, wer verstehn will, der wird auch glauben.[3]) Er kennt mehrere Sekten, welche — im allgemeinen — bei Gott sind, und die Juden sind ihnen beigezählt. Gegenüber den Marcioniten, und dies letztere ist freilich nicht gleichgültig, nimmt er selbst keinen Anstand zu sagen: der jüdische Gott ist der Christengott.[4]) Andrerseits freilich betont er, und dies wieder vor den römischen Staatsmännern, den Unterschied zwischen Juden und Christen. Die letzteren nämlich verschmähen, obwohl Verwandte des Juden-

1) domesticam dei gentem ex patrum gratia apolog. 18 (I, 186).

2) apolog. 18 (I, 185).

3) apolog. 18 Schluss. S. hier S. 32 Anm. 2.

4) deo Israelis et nostro de anima 23 (II, 591, u.). Im Zusammenhang ist von Apelles die Rede.

glaubens[1]), im Schatten der berühmten Gemeinschaft[2]) ein verstohlenes Dasein zu fristen; sie haben den Mut ihrer Meinung und verkriechen sich nicht hinter Juden. Hier gelangt er zum scheinbaren Gegenteil jener eben erwähnten Aussage: man diene einer anderen Gottheit[3]), wie dies schon daraus erhelle, dass der Christenglaube noch jung ist, dass Speisesatzungen und Festtage die Juden von den Christen abtrennen, und zudem „das Zeichen am Körper" nicht bei den Christen zu finden sei. Wie tief die einst reich Bevorzugten von ihrer Höhe gefallen sind, bekundet ihr jetziger Zustand.[4]) Nicht ohne sichtbare Teilnahme erwähnt oder schildert er mehrmals den grossen Trauertag Israels, wie das Volk am Strande entlang zieht, bis zum Aufgang des Abendsterns fastend und in der Symbolik der Trübsal eine Art von Grösse entfaltend.[5]) Die täglichen Waschungen Israels — statt der einen heilsamen Taufe — die allezeit koschere Mahlzeit, die Feier des heiligen Ruhetags, die Formel des täglichen Grusses, der Schleier der Frauen und Jungfrauen — letzterer mit deutlichstem Beifall — alles das kommt zur Sprache. Er kennt die jüdischen Grundsätze über Mannbarkeit der jüdischen Bräute[6]) und ist im allgemeinen gewohnt, überall die Sitten von Israel teils beifällig, teils ablehnend in seine Erörterung einzuflechten. Er kennt den jüdischen „Schrank" mit seinen heiligen Schriften und tadelt es, dass man den „Henoch" aus diesem Schranke verbannt hat. Er kennt auch das Judaisieren von zeitgenössischen Römern, zumal ihre Feier der Sabbate, auch Israels Strauss mit Marcion über den „Diebstahl" der Vorfahren. Und er kennt nicht zum letzten den Hass Israels gegen die Christen und notiert, dass die Schauergerüchte jüdischen Quellen entstammen. Er hat einen Fall mit erlebt, wo ein einzelner jüdischer Lotterbube, ein heruntergekommener Bursche, bis zum Tierkämpfer herabge-

---

1) nos quoque ut Iudaicae religionis propinquos apolog. 16 (I, 176).

2) sub umbraculo insignissimae religionis apolog. 21 (I, 195).

3) Er leugnet das eidem deo mancipari der Christen. A. a. O.

4) Dispersi, palabandi etc. I, 196.

5) de jejun. 16 (I, 877); ad natt. I, 13 (I, 334) orationes littorales.

6) Waschungen de orat. 14 (I, 566) de bapt. 15 (I, 634); sabbata et coena pura ad natt. I, 13 (I, 334); Gruss adv. Marc. V, 5 (II, 287, o.); Schleier de orat. 22 (I, 576, o.) de cor. 4 (I, 424); Mannbarkeit de virg. vel. 11 (I, 899).

sunken, die Person des Mannes von Golgatha mit dummem Spottbild verhöhnt hat. Bei solchen Lebenserfahrungen nimmt es später beinahe Wunder, wenn endlich der gealterte Mann jene christlich trinitarische Lehre, wie dieselbe ihm selber sich ausgestaltet, als den einzigen Unterschied hinstellt, der ihn von Israel abtrenne.[1])

Mit solchem Vorrat von Kenntnissen, offenbar auch aus Umgang geschöpften und teilweise frühe erworbenen, zudem mit biblischem Wissen, um das er sich zeitig bemüht hat, mit schlagfertiger Rede, wie wir sie dem rhetorisch Geschulten, dem Advokaten gern zutrauen, musste wohl der Autor der Mann sein, der, wenn die Gewohnheit der Zeit zu Streitunterredungen führte, für solche Debatten mehr wie mancher andre geschaffen schien.

An diese Gedanken anzuknüpfen wird sich später der Ort finden. Da wir nach Lage der Sache auf den Nachweis verzichten dürfen, dass der erste Teil unserer „Juden" aus Tertullian's Feder ist, und die Glaubwürdigkeit seiner Angabe, dass ein Streitgespräch die Grundlage bildete, ohnehin sich erhärten wird, so wenden wir uns nunmehr sofort zur Frage nach der Einheit des Schriftchens und erörtern unter diesem Gesichtspunkt gewisse Klammern und Bänder, welche, den Keilen zum Trotz, die die neuere Kritik hier eingetrieben, die beiden Teile der Schrift unzertrennlich zusammenhalten. Wir verstehn hier unter den „Klammern" eine Reihe allgemeinerer Gründe, welche jene Einheit verbürgen, unter „Bändern" besondere und einzelne, welche die Wirkung der ersteren zu verstärken geeignet sind.

3. Die Einheit von Adversus Judaeos.

a. Klammern.

Wohl mit Bedacht stellt Corssen in den Vordergrund einen Umstand, der, auf den ersten Blick, allerdings aufs höchste befremdlich ist. Der Ausschreiber des „Marcion" soll so hochgradig fahrlässig sein, auch selbst die äussere Form des zusam-

1) Schrank de cult. fem. I, 3 (I, 705); judaisierende Römer apolog. 16 (I, 180); „Diebstahl" der Juden in Aegypten adv. Marc. II, 20 (II, 109); Christenhass adv. Marc. III, 23 (II, 154): ab illis enim coepit infamia, cf. apolog. 7 (I, 137): hostes et aemulatione Judaei; Spottbild ad natt. I, 14 (I, 335), apol. 16 (I, 181); trinitar. Lehre trennend adv. Prax. 31 (II, 697): Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista?

mengeraubten Textes in so schnöder Art zu verhunzen, dass, während er Anfangs doch dem Abhandlungstone sich anschliesst, welchen sein Vorgänger angeschlagen, er sich rasch wieder vergisst, die Form der Abhandlung aufgibt und „Marcion" wörtlich abschreibend, ein spectes, quaere, negabis gedankenlos mit herübernimmt.[1]) Der Karthager hat mit dem Pontiker „Brust an Brust gerungen und liebte es seinen Gegner in direkter Rede herauszufordern." Die „Juden", die doch objektiv und abhandelnd begonnen haben, sollen ihren Standpunkt vergessend in die andere Weise zurückgleiten. In der That eine seltsame Faselei! Aber prüfen wir etwas genauer. Dass lectio schwerlich je „Abhandlung" in der römischen Sprache bedeutet, bleibe hier ganz beiseite. Nicht aber, dass das Ganze des Thatbestands so wenig gründlich gegeben wird. Der Sündenbock von Plagiator thut nämlich wirklich noch mehr, er leistet eine Summe von Unverstand, die an das Unglaubliche grenzen wird, indem aus der Einzahl der Anrede auch wieder im Umsehn die Mehrzahl, aus spectes, negabis und quaere ein legitis, ambigitis[2]) wird, eine Mehrzahl, die er zum wenigsten aus „Marcion" sicher nicht ausschreibt. Ja, auch das nicht genug. Wir lesen des weiteren einmal: ne cursum demorer ipse[3]), „dass ich selber die Sache nicht aufhalte", als sähe der Mann Gespenster, denn jenes ipse verlangt doch, dass man ein Nicht—ich daneben denkt. Einmal redet er befremdlich historisch: At nos e contrario admonendos eos existimavimus[4]), als tauche als ein anderer Popanz ihm eine Vergangenheit auf, die doch scheinbar den Leser nichts angeht. Das will an den Ton mit erinnern, den der „Echte" im Eingange angeschlagen, wenn er habuit praerogativam[5]), ge-

1) Corssen S. 4. oben.

2) vgl. et ipsi legitis II, 725, m. ambigitis 727, o. quod essetis dicturi 729, u. duritia cordis vestri 730. facturos vos prophetavit 731, o. cladem vestram 731, m. quem respuitis 731, u. discite nunc 739, o. nec poteritis 740, m. (Vgl. hier S. 33 Anm. 2.)

3) 728, o. Diesen sehr bemerkenswerten Punkt habe ich bereits in „Texte u. Untersuchungen" a. a. O. hervorgehoben.

4) 720, u. — Adv. Marcionem III, 12, die parallele Stelle hat dies existimavimus sehr wohl vermieden. Vgl. die Semler'sche Synopse Oehler III, 643, m. Der Antimarcion hat eine analoge Vergangenheit, dem Colloquium mit dem Juden entsprechend, nicht hinter sich.

5) Vgl. überhaupt die Praeterita des Eingangs (II, 701): proxime accidit, traxerunt, placuit, habuit.

schichtlich berichtend, niederschrieb. So mag es uns wirklich bedünken, dass alle jene Schmeichel- und Koseworte, welche den Freibeuter zieren mussten: „borniert, ungeschickt, geistlos, plump, gedankenlos“ [1]) matt sind, und wir eigentlich „blödsinnig“ sagen müssten. Ein so unerhörtes Verfahren lässt sich kaum glimpflicher kennzeichnen.

Grade hier aber mag man wohl stutzig werden. Freilich, wer will die Möglichkeit ausmessen, bis zu welchem Grade von Unsinn, von Verhöhnung vernünftiger Schreibweise irgend ein beliebiger Buchräuber im Altertum sich versteigen konnte! Nur das wird man billig verlangen, dass die Wahrscheinlichkeit eines solchen auch psychologisch erwogen werde, dass man das Rätsel als solches möglichst genau überdenke und geeignete Wege versuche, dies Stilproblem wirklich zu lösen. Neander „nahm“ den Freibeuter „an“. [2]) Wenn ein solcher Freibeuter nun zu den schwer begreiflichen Dingen zählt, sollte es dann nicht geraten sein, nach einer besseren Deutung der Textthatsachen sich umzuthun?

Wir sagen ungefähr mit Neander, dass Tertullian, der gewillt war, den Rohstoff seiner Notizen über das gepflogene Zwiegespräch in die Form von Lektionen zu giessen, durch irgend welche Gründe veranlasst, diese Absicht nur teilweise ausführte. Die zweite Hälfte trägt wirklich — und damit biegen wir freilich schon ab von den Bahnen Neander's, die Spuren eines Entwurfs [3]), der aus unmittelbarer Erinnerung an das Zwiegespräch niedergeschrieben wurde, während nur die ersten acht Hauptstücke in einer Überarbeitung vorliegen, die direkt zur Vorlesung taugte. Der Entwurf charakterisiert sich als Mittelglied zwischen Debatte und jener Vorlesungsform, in die nur die erste Hälfte wirklich hinübergeführt ward. Er spiegelt dann auch getreuer,

1) So bei Corssen passim. Auch ein „anders interessierter Kopf“ heisst der Plagiator gelegentlich S. 19 oben. Dass er dies entschieden nicht ist, sondern vielmehr auffallend gleichmässig interessiert, sollen die „Klammern u. Bänder“ hier darthun.

2) Corssen S. 4. Anm. 1.

3) Es war ein Mangel meiner früheren Auffassung dieser Verhältnisse, dass auch ich, wie Kaye u. Grotemeyer, den Wahrheitskern bei Neander nicht hinlänglich beachtend, die „Juden“ zu sehr als gleichartiges Ganze nahm. S. meinen „Tertullian“ S. 72 unten: „die gesamte (?) Arbeit eine rohe Stoffsammlung“. Dies gilt nur von cap. 9—14.

als die erste gefeiltere Hälfte den Redeprocess uns wieder, mit seinem Hin und Her, mit seinem Für und Wider, zum Teil auch mit seinem Wirrsal. Und diese Gesamtauffassung wird durch wichtige Gründe zu stützen sein.

Wenn eine Schrift dem Verständnis entgegenkommt, indem sie ihren Anlass uns meldet, wenn sie als Gelegenheitsschrift sich ausdrücklich uns ankündigt, so ist es billig und recht, dass wir sie scharf darauf ansehn, in wiefern grade dieser Charakter sich in derselben verwirklicht. Hier ist es ein „Judengenosse", der sich als Hauptcolloquent in einem Gespräche gestellt hat, und als dessen hauptsächlichen Widerpart wir Tertullian zu denken haben. [1]) Gesagt wird dies letztere nicht mit ausdrücklichen Worten, doch versteht es sich so sehr von selbst, dass Zweifel daran nicht erbracht sind. [2]) Der Verfasser der Schrift bemerkt, er habe zum Zweck von Vorlesungen den Inhalt der Debatten fixiert, zumal bei sich dehnender Zwiesprache auch aus der Corona heraus manche laute Stimme mit dreintönte und die Kernpunkte verdunkelte. [3]) Dabei macht er Eingangs bemerklich, dass bei dem gepflogenen Streitgespräch ihn grade der Umstand gefesselt habe, dass nicht ein jüdisches Vollblut, sondern eben ein Judengenosse mit ihm in den Kampf sich eingelassen. Kein Gedanke liegt demgemäss näher als in der überlieferten Schrift einer gewissen Eigenheit nachzuspüren, die dasjenige wiederspiegelt, was dem Verfasser des Buchs den Fall sozusagen zum „feinen" oder „interessanten" gemacht hat. Was konnte denn nun wohl die Würze dieses besonderen Falls sein? Er scheint zunächst sagen zu wollen, der Proselyt als solcher beweist — schon durch sein blosses Vorhandensein — dass wirklich auch „Nationen" zum „Gesetze" des Höchsten sich wenden, und dies genüge vorläufig, um Israels Hoffahrt zu beugen, welches nicht müde werde, den „Tropfen am Eimer" zu schmähen.

---

1) So, vollkommen zutreffend, Grotemeyer a. a. O. S. 14 Mitte. Ich muss gestehn, dass ich diese nach der Einleitung unserer Schrift und der gesamten Sachlage ziemlich selbstverständliche Thatsache früher nicht richtig gewürdigt habe. S. meinen „Tertullian" S. 72: Streitgespräch, „bei dem Tert. zunächst als Zuhörer beteiligt war".

2) Doch s. die vorige Anmerkung. Andre haben sich, so viel ich weiss, zu dieser Frage nicht ausdrücklich geäussert.

3) nubilo quodam veritas obumbrabatur. adv. Jud. 1.

Auch mag dem Justinusleser, als welchen wir den Autor ja kennen, der Vollblutjude Justins als willkommener Gegensatz vorschweben: er hat nun etwas Neues zu bieten gegenüber dem älteren Vorbild: wobei man denn freilich sich fragen wird, wie der flotte Entleiher von Älterem die zahlreich erborgten Gedanken seinem neuen Fall adaptieren wird. Verrät nun die „Anbequemung" vielleicht hier wirklich den Anfänger, so faselig zeigt er sich nicht, dass von ihm der Gesichtspunkt des Eingangs später völlig vergessen würde.

Zunächst kehrt der Ausdruck wieder[1]), und dies ist sicher nicht zufällig. Er macht dem „Proselyten" bemerklich, dass auch nach christlicher Anschauung, die ja eben vom Redner vertreten wird, der Schöpfergott[2]) allen Völkern seine grosse Gottesstadt aufthue. Sogar die einfache Thatsache, dass solche Judengenossen bei den Juden Unterschlupf finden, kann schon an sich dafür bürgen, dass das Gesetz, durch Moses gegeben, von hausaus weitherzig war, und dass es von hausaus mit nichten für ein einzelnes Volk bestimmt war. Jener Proselyt kann hier lernen, dass der Anschluss an dies einzelne Volk nach Gottes Plane nicht not ist. Es ist, als ob er ihm zuriefe: du drängst dich zum fleischlichen Israel, während Israels Heiland zu dir kommt. Die rechten Proselyten, bemerkt er, sind die, die zugleich zu Gott und seinem Christ Jesus hinzutreten, der nicht für ein einzelnes Volk, der für alle Völker gekommen ist.

Auch sonst fehlt es schwerlich an Spuren, dass die Ausführungen des Schriftchens — und die des Gesprächs, das vorausging — auf den Proselyten berechnet sind. „Augustus, Tiberius Caesar, Caligula, Nero und Otho", die Consuln Rubellius, Fufius[3]) sind eher für gebildete Römer als für jüdisches Vollblut berechnet, zumal Leute vom Schlag des Josephus, welche in Palästen der Römer römischen Schliff sich erworben und in Bibliotheken der Römer römische Bildung gesucht haben, naturgemäss Ausnahmen bleiben mussten. Auch das passt zum Proselyten, dass der Colloquent hier gelegentlich über „Hebräisches"

1) cap. 2 Anfang (II, 703, o.), cap. 4 (II, 708, m.) im Citat aus Jesaias.

2) Hier wird der Begriff des Schöpfers (vgl. hier S. 20. Anm. 3) rhetorisch umschrieben: deus, universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator II, 703, o.

3) II, 717. 719.

katechisiert wird. Mag sein, die Juden von damals, die Judenschaft von Karthago soll gut Hebräisch verstanden haben. Ein „Rabbi Jizchak“ [1]) soll wissen, was z. B. „Immanuel“ sagen will, obschon wohl die Septuaginta auch für Vollblutjuden meist Quelle waren, an welcher deren Schriftdurst gestillt wurde: Tertullian setzt ja selber voraus, dass auch römische Ohren verstehn können, was in den Synagogen am Sabbat „öffentlich“ vorgelesen wird. [2]) Dass nun aber gar Punier, Griechen oder, was der Judengenosse doch wahrscheinlich wirklich gewesen ist, nämlich ein römischer Mann, Hebräisch sollte verstanden haben, so dass es ihn hätte befremden müssen, wenn ein taktloser Nazarener ihm Hebräisches in Römisches umsetzte, möchte schwer glaublich zu machen sein. Auch gewisse einzelne Daten der Synonymik der römischen Sprache [3]), welche in dem Schriftchen zur Sprache kommen, werden wie den römischen Redner, so den römischen Colloquenten verraten. Selbst „virgilische“ Anspielungen [4]) werden das Gleiche vermuten lassen.

Dieser „Proselyt“ erklärt auch, warum „objektiv“ von den Juden, auch im „Entwurfe“, geredet wird. Die „Gläubigen aus dem Judentum“ sind Neander und Corssen ein Anstoss. Gewiss, gesetzt den Fall, dass ein einzelner Nationaljude oder auch mehrere solche die Hauptcolloquenten gewesen wären, könnte man es auffällig finden, dass statt „Leute von eurem Blut“ vielmehr „jüdische Leute“ gesagt wird. Jene gegenständliche Weise, die den ersten acht Hauptstücken eignet, die zu „Lektionen“ geformt sind, würde hier anstössig wirken, wo nach Art eines blossen Entwurfs, einer Skizze der Streitunterredung das Du und das Ihr dazwischenklingt. Da ein Proselyt colloquiert und Geburtsjuden nur mitreden, verschwindet auch der leiseste Anstoss, und alles ist wie es sein soll. [5]) Die „jesusgläubigen Juden“ sind um

1) Nach dem Talmud ein karthagischer Rabbi. S. Münter Primordia Eccles. Afric. S. 165. Ob er gleichzeitig ist, steht dahin. Über den Juden Pompejus Restitutus u. dessen Tochter Pompeja s. ebendas.

2) S. hier S. 25 Anm. 3.

3) S. hier S. 35 oben über populus, gens.

4) Vgl. hier S. 12 Anm. 4.

5) An dieser u. ähnlichen Erwägungen geht Corssen zum Schaden der Sache S. 6 oben vorbei, wie es schon Neander gethan hatte. Der „Proselyt“, wie das „Streitgespräch“, welches der Schrift an die Juden (Corssen a. a. O.) voraufging, werden überhaupt zur Lösung des Problems nicht herangezogen.

so mehr hier dritte Personen, als es eben schlechterdings scheinen will, als sei die Gemeinde Karthago's fast lediglich heidnischer Abstammung [1]), und als müsse man jüdische Christen in namhafter Ferne sich aufsuchen. So ist der Ausdruck denn angemessen: die jüdischen Christen sind Gegensatz eben jenes römischen Mannes, der, zum Judentume sich hinwendend, zugleich von Jesus sich abwendet, von seinem natürlichen Schutzherrn, während sie, die Juden dem Blute nach, diesem Jesus sich zuwandten. Und von hier aus fällt deutliches Licht auf jene Debatte „Immanuel", die wir oben in Kürze gestreift haben. Man soll, sagt Tertullian mit Fug zu dem Judengenossen, bei dem Wort nicht bloss auf den Klang hören, wie die buchstäbelnden Juden [2]) (objektiv wieder richtig „Judaei"), die die Namen Jesus, Immanuel allerdings different finden müssen. Haben sie darin recht, dass sein Name Jesus genannt ward, bei der Beschneidung des Kindes, und keinesweges Immanuel, so gilt es doch bei der Weissagung vor allem den Gedanken berücksichtigen. Und so ist ohne weiteres klar, dass der Sinn des Wortes Immanuel in Jesus wirksam geworden ist.[3]) Die Vollblutjuden der Kirche

---

1) Die Weise, wie das signaculum corporis (die Beschneidung) apolog. 21 (I. 195) besprochen wird, scheint fast darauf zu deuten, noch mehr das nos gentes, nationes, s. hier S. 49 Anm. 1.

2) adv. Jud. 9 (II, 720. 721). Dies objektive Judaei zähle ich im 2. Teil 11 mal: dicunt Judaei 720, m.; admonendos eos existimavimus, inducuntur Judaei 721, o.; inquiunt (Judaei) 721, u.; convincentur Judaei 723, m.; inquiunt 724, m.; filii Israel 734, o.; secundum Judaeos 734, u.; coeperunt habere (Jud.) 736, m ; Judaei non agnoverunt 737, m.; videant Judaei 737, u.; cum pati praedicarentur Judaei 738, u. — Man vgl. das neunmalige legitis, ambigitis etc. hier S. 28 Anm. 2. — Um das Problem voll zu übersehen, stelle man daneben den 9 mal auftretenden Singular: non negabis 721, o.; inspicias 721, m.; disce 724, m.; inquis 724, m.; legisti 729, m.; quaeres 730, o.; aspice 733, m.; poteris 733, u.; nega 741, u. Da das objektive Judaei offenbar mit in die Wagschale der Abfertigungen des Proselyten fällt, so würde sich hier, auch rein numerisch, der vorzügliche Anteil des Hauptcolloquenten (des Judengenossen) spiegeln. Der Streit wäre freilich müssig, ob sämtliche Besonderheiten des Entwurfs in dieser Beziehung, der singular. u. plural. Anrede wie des objektiven Hinweises (Judaei), das thatsächliche Gespräch mit „photograph. Treue" wiederspiegeln oder nicht.

3) Zu dem Ausdruck agitetur in Christo II, 721 ganz oben vgl. de res. carn. 24 (II, 499, o.), wo das ἐνεργεῖσθαι 2 Thessal. 2, 7 durch agitari wiedergegeben wird.

d. i. die hebraeischen Christen, wenn sie ihn Immanuel nennen, sagen: mit uns ist Gott, und verherrlichen mit diesem Namen Jesus, den gekommenen Heiland, mochte auch sein Rufname Jesus und durchaus nicht Immanuel lauten. Jene gegenständliche Weise: die Juden, kehrt übrigens auch später noch wieder, wo dies Schriftchen parenthetisch sie anruft: die Christen entsagten den Götzen (die Juden mögen es sehen, mögen davon Zeugnis ablegen).

Der „Judengenosse" erläutert also hier wirklich ein gut Teil. Er erläutert, ganz ohne die Annahme, dass der Verfasser seltsam gedankenlos in die sachliche Rede zurückglitte, das objektive „Judaei" des zweiten Teiles vollkommen; denn, wie gegenüber dem Schriftsteller, dem einen Hauptcolloquenten, sind auch für den Judengenossen Geburtsjuden dritte Personen. Andrerseits hat die pluralische Anrede, da, wie der Eingang bezeugt, auch die Corona mit dreinspricht, nicht das geringste Befremdliche. Das et ipse stimmt nun vorzüglich, fast nach tachygraphischer Art eine Wendung des Redenden abspiegelnd, das existimavimus ebenso, insofern der Concipient, den Autorplural verwendend, auf die Debatten zurückschaut, deren Verlauf er fixieren will. Was als unentwirrbares Knäuel von Unsinn und Nachlässigkeiten beim „Freibeuter" erscheinen musste, das wüste Du, Ihr, Sie des Textes, verliert alles Befremdliche. Der Proselyt, der ja sicher den Fall dem Autor pikant machte, der dreinredende „Kranz", von dem er im Eingang gesprochen hatte, sie werden — psychologisch — zu Klammern, die die beiden Teile zusammenhalten. Wir sagen, den Speer umkehrend, schon hier mit vollem Bedacht: kein andrer als Tertullian war in gleich günstiger Lage, den zweiten Teil so, wie er ist, mit Gebrechen und Vorzügen, abzufassen. Ihm allein sind die Einzelbedingungen, unter denen dies Schriftstück entstanden ist, wie er sie im Eingang der Arbeit selber zur Darstellung brachte, naturgemäss dauernd geläufig und instinktiv gegenwärtig. Ein Falsarius hätte in Wahrheit, jenen Einzelbedingungen Rechnung tragend, den Proselyten wie die Corona mit in sein Machwerk verflechtend [1]), eine Art von Kunststück geleistet, wie es namentlich die leichte Manier, wie sie wirklich hier herrscht, nicht vermuten lässt.

1) und dies alles sozusagen „sub rosa".

Von mindestens gleicher Bedeutung ist die zweite der Klammern, ich meine die eigentümliche Weise, in welcher nicht nur — gut rhetorisch — der Schluss zum Anfang zurückbiegt, sondern auch Anfang und Schluss durch das ganze Schriftchen hindurchklingen.

Für den Eingang ist charakteristisch, dass in einer Stelle der Genesis, gemäss jenem Pressen und Drücken, das der Einzelausdruck oft leidet, der Parallelismus membrorum mit logischen Gewichten behängt und die Worte populus, gens, statt als gleichbedeutend zu gelten [1]), in verschiedenem Sinne genommen werden.[2]) Es handelt sich um Jakob und Esau: beide sollen Nachkommen haben laut dem prophetischen Wort, und die Scharen ihrer Nachkommen sollen, zunächst ohne Vorrecht des Namens, populus so wie gens — völlig promiscue, heissen. Diese Betonung der Gleichheit beruht offenbar auf der Annahme, dass einer von diesen Ausdrücken, wir vermuten von vorn herein populus, den vornehmeren Klang [3]) hat.

Bei der Wichtigkeit, die dieser Unterschied für die Auffassung dieser Schrift hat, wird der tertullianische Sprachgebrauch in diesem Betracht zu ermitteln sein. Die Wortstatistik des Autors ergibt aber wesentlich folgendes. Populus bedeutet ihm vorwiegend das israelitische Volk [4]), wobei vielleicht doch ein Schimmer des hebraeischen Sprachgebrauchs mitwirkt. Zuweilen,

---

1) Zwischen populus gens besteht ja — s. das folgende — ein gewichtiger synonymischer Unterschied; auch im Sinne des Tertull. ist dieser entschieden vorhanden. Was wir meinen, ist, dass im Grundtext, den Tert. ja nicht kannte, und auch in der LXX keinerlei Nötigung lag, den Ausdruck begrifflich zu pressen. Das Hebr. (Genes. 25, 23) hat גּוֹיִם und לְאֻמִּים, die LXX ἔθνη u. λαοί, das für Israel bezeichnende עַם kommt also hier gar nicht vor. Hätte Tert. einen Schimmer von diesem hebr. Sprachgebrauch — worüber nichts Gewisses sich sagen lässt — so hätte er diese Kunde in die Genesisstelle hineingeschwärzt. Vgl. hier S. 38 Anm. 2.

2) adv. Jud. 1 (II, 702).

3) Es ist charakteristisch, dass er zunächst offenbar Gleichheit der beiden Gemeinden aussagt — der jüdischen und der christlichen. Man könnte darin „Irenik" finden, wenn nicht einerseits Israels Hoffart höhere Ansprüche machte und nicht andererseits ein superare majorem filium von dem filius minor (den Christen) gleich darauf behauptet würde.

4) de idolol. 3 Schluss; adv. Marc. II. 15 Ende; adv. Marc. IV, 22 (II, 215, u.); ebendas. 24 (II, 224, o.); de res. 20 (II, 492, m.); ebendas. 27 (II, 502, m., Citat); ebendas. 31 Anfang.

in Prophetencitaten, geht das Wort auf das künftige Gottesvolk, also im Sinn des Citierenden auf die grosse Christengemeinschaft.[1]) Populus Romanus wird nirgends bei dem Verfasser zu lesen sein. Allerdings findet der Ausdruck doch auch weitere Verwendung. Er bezeichnet das Volk von Karthago[2]), auch populus Aethiopum liest man. Auch findet das Wort seinen Gegensatz wenigstens einmal an miles und bedeutet ihm also „Civil", einmal auch in den episcopi, so dass es die Laienschaft ausdrückt. Die Worte ethnicus populus bezeichnen die karthagische Heidenschaft, wie sie im Schauhause versammelt ist, und endlich steht populus scherzhaft, wo er von Fünflingen redet. Für uns von besonderer Wichtigkeit sind die Stellen, wo gentes und populi, geflissentlich an einander gerückt, an den Anfang der „Juden" erinnern. In solchem Falle verhört er zuweilen nur ein einzelnes Schriftwort, dessen Parallelismus er presst, gerade so wie in den „Juden", zuweilen aber finden wir beides auch ausserhalb blosser Citate.[3]) Geschraubt und lehrreich zugleich sind zwei verwandte Behandlungen einer Stelle des zweiten Psalms, wo die nationes Pilatus und seine Römer bedeuten, während die populi (Plural) die tribus von Israel ausdrücken.[4])

Nationes sind beim Verfasser zumeist die Mengen der Heidenvölker, so dass bald Juden[5]), bald Christen[6]) den ausdrücklichen Gegensatz bilden; auch ohne besonderen Contrast sind es „polytheistische Völker".[7]) Da freilich die Nationen zu Christus

1) adv. Marc. IV, 39 (II, 263, o.).

2) apolog. 9 (I, 146, m.); de res. carn. 42 (II, 531, o.); populus Aethiopum adv. Marc. IV, 13 (II, 188, o.); Civil de fuga 14 Anfang; Laien de jejun. 16 (I, 876, u.); karthag. Heidenschaft de spect. 3 (I, 22, u.); Fünflinge de anima 6 Ende.

3) apolog. 21 (I, 196, u.): ex omni jam gente et populo et loco cultores sibi adlegeret deus. Vgl. adv. Marc. V, 17 (II, 325, u.); Judaicum populum et gentilem, auch de jejun. 5 (I, 858, o.): primus populus (Israel).

4) adv. Marc. IV, 41 (II, 270, m.); de res. carn. 20 (II, 492, m.).

5) de praescr. 8 (II, 10, u.); adv. Marc. IV, 1 (II, 161, o.); ebendas. 2 Ende; ebendas. 25 (II, 227, o.); ebendas. 26 (II, 231, o.); adv. Marc. V, 9 (II, 301, m.); adv. Prax. 18 (II, 677, u.).

6) de idolol. 2 Ende; ebendas. 13 (I, 88, o.); de res. carn. 39 (II, 516, u.).

7) de idol. 10 Anfang dei nationum; ebendas. 14 Ende; ebendas. 21 Anfang dei nationum; ebenso 22 Anfang; de spect. 30 Anfang; ad ux. I, 7 Ende; de pud. 17 (I, 830, o.); adv. Hermog. 7 (II, 346, o.).

teils kommen teils künftighin kommen werden, so bedeutet das Wort auch nicht selten „die Beute des Herrn aus den Heiden", die „heidenchristliche Menschheit".[1]) Die Kühnheit von nos nationes im Sinn von „wir Heidenchristen" findet sich freilich nur einmal und zwar in Adversus Judaeos (II, 724). „Omnes nationes" wird einmal vom Verfasser selber erläutert, wo es, beiläufig, heissen soll: omnia hominum genera (II, 226, u.).

Gentes und nationes sind ihm meist vertauschbare Ausdrücke. Es heisst somit ebenfalls „Heiden". Recht deutlich wird diese Vertauschbarkeit, wenn beide Worte zusammenstehn[2]); zuweilen tritt der Zusatz extraneae zu noch grösserer Klarheit daneben[3]); die gentilis idololatria ist der heidnische Götzendienst.[4]) Ein Unterschied von nationes macht sich allenfalls dadurch bemerkbar, dass gentes weit häufiger einfach blos „die Völker" bezeichnet, abseits von aller Färbung des Glaubens.[5]) Quidam gentiles Scytharum sind einzelne scythische „Volksstämme"[6]), gentiles proprietates bedeutet „Volkseigentümlichkeiten".[7]) Die gentes der Schutzschrift sind „Völker" ohne Rücksicht auf Glaubensschattierung.[8]) Gens humana, gens hominum heisst ihm das Menschengeschlecht[9]); auch eine gens daemonum[10]) kennt er. Dass übrigens auch die gentes Candidaten des Christentums werden, überrascht

---

1) de pud. 12 (I, 815, u.); ebendas. 14 Ende; ebendas. 21 (I, 843, u.); de praescr. 9 Anfang; adv. Marc. IV, 11 Anfang; adv. Marc. V, 17 (II, 323, u.); de anima 50 (II, 636, o.).

2) adv. Marc. IV, 29 (II, 237, u.); ebendas. 39 (II, 264, u.). — Zu gentes Heiden s. de cult. fem. II, 11, Anfang; de pud. 14 (I, 822, m.); adv. Marc. I, 7 (II, 54, u.) idola gentium; adv. Marc. IV, 6 (II, 167, u.); ebendas. 31 Ende; adv. Marc. V, 9 (II, 302, o.); de res. carn. 31 (II, 507, o.); ebendas. 44 (II, 523, u.); de anima 24 Ende.

3) adv. Marc. IV, 31 (II, 243, u.).

4) adv. Marc. II, 14 Ende.

5) apolog. 25 (I, 224, m.) Romanorum tot de gentibus triumphi; ebendas. 37 (I, 250, u.); ebendas. 19 (I, 191, o.) antiquissimae gentes; adv. Marc. IV, 11, Ende; de anima 25 (II, 597, o.) barbarae Romanaeque gentes.

6) apolog. 9 (I, 147, u.).

7) de anima 20 (II, 588, m.).

8) apolog. 19 (I, 189, u.).

9) gens hominum apolog. 26 Anfang; humana gens ebendas. 40 (I, 269, m.).

10) apolog. 22 (I, 207, o.).

nach dem obigen nicht; nur gentes nos hat er nur einmal und zwar wieder in Adversus Judaeos (II, 737, u.).

Unsere Übersicht hat wohl ergeben, dass populus bei diesem Autor, wie eben auch sonst im Lateinischen, den „vornehmeren" Klang hat. Laut heutiger Synonymik[1]) ist populus das einen Staat bildende, ein politisches Ganze ausmachende, gleichsam majestätische Volk, das gemeinschaftliche Regierung hat, durch gleiche Gesetze verbunden ist. Gens fasst man als Völkercomplex und natio als einzelnen Volksstamm. Da unser Schriftsteller populus vorwiegend vom jüdischen Volk braucht, so ist man versucht, ihm ein Wissen vom hebräischen Sprachgebrauch beizulegen, wonach עַם das Vorrecht geniesst, das Gottesvolk zu bezeichnen.[2]) Indessen die Sprachgelehrsamkeit des Autors ist wesentlich römisch, und so wird das Gerathenste sein, um so mehr als auch sein Colloquent als Geburtsrömer zu denken ist, behufs der Erklärung der Stelle beim lateinischen Stil zu verharren. Die Muttersprache wird beiden als nächstes Medium gelten.

Wie steht es nun in den „Juden", wenn wir, ihren Eingang verlassend, unsern Weg durch das Schriftchen fortsetzen? Wird jener Gedanke des Eingangs in irgend einem Grade und Masse eine Führerrolle behaupten? Eine Äusserlichkeit ist schon bezeichnend. Es gibt sehr wenige Seiten in sämtlichen Teilen des Schriftchens, auf denen nicht die beiden Worte populus, gens

---

1) Vgl. Menge Lat. Synonym.[2] S. 93, No. 126. Schultz Lat. Synon.[7] S. 200, No. 276.

2) S. hier S. 35 Anm. 1. Die LXX übersetzen allerdings עַם gewöhnlich durch λαός (Exod. 15, 13; Deuteron. 4, 20; 7, 6; 32, 36) und λαοί steht ja auch Genes. 25, 23, aber freilich gerade an zweiter, nicht wie populus bei Tert. an erster Stelle. So ist auch nicht einmal wahrscheinlich, dass ihm von der durchschnittlichen Fühlung der LXX mit dem Urtext etwas bewusst ist. Nur im allgem. weiss er, dass Israel das alte „Gottesvolk" ist. Daher das ihm solenne populus Israël. Den Ausdruck für jene Idee (Gottesvolk) gibt ihm sein ererbtes Latein her. Die ihm versunkene majestas populi Romani erlebt eine Art Auferstehung in den umgeformten Begriffen: populus Israël and populus nominis Christi. Seine lateinische Synonymik anlangend steht er vielleicht unter dem Einfluss des Afrikaners Florus (s. Teuffel-Schwabe Gesch. der röm. Literat.[4] S. 793. 816, § 341, 7 und 348, 4). Wie sonst, z. B. im Gebrauch des „post", so ist im Gebrauch von populus und gens eine bemerkenswerte Verwandtschaft vorhanden. Victor gentium populus (rom.) ist eine der solennen Wendungen des Florus.

wiederkehrten. Dass die Universalität der Erlösung in dem Buche zur Sprache kommt, ist nicht wohl zu bezweifeln. Trotzdem lesen wir niemals den Ausdruck genus humanum — der dem Antimarcion zugehört [1]), nie andrerseits gens hominum, was doch sonst, dem poëtischen Stile des Autors gemäss, ihm in Brauch ist [2]); auch niemals omnes homines, während alle diese Ausdrücke taugen würden, die Allgemeinheit des Heilswerks zu zeichnen. Auch die Worte gentiles [3]) und ethnici, die der Verfasser doch sonst zu verwenden pflegt, wo er einzelne Heiden bezeichnen will, bleiben vom Judenbuch ausgeschlossen, was sich freilich schon daraus begreift, dass die Schrift den Heiden als solchen einfach den Rücken zuwendet, die Nationen nur als Christentums-Anwärter oder -Zöglinge ansieht, wie andrerseits freilich auch daraus, dass alles persönliche Glaubensleben in diesem Buche zurücktritt. Das Christentum eine Völkerfrage, so könnte man nicht ohne Grund den Grundton des Schriftchens kennzeichnen. Insofern das „populus noster" oder „populus nominis Christi" gegenüber hebraeischem Hochmut zunächst eine Gleichheit der Würde, die Majestät des Volksbegriffs ausspricht, des Volks mit einer Re-

1) adv. Marc. III, 23 cf. Oehler III, 656, unten.

2) S. hier S. 37. Anm. 9.

3) gentiles u. gentilis bezeichnet in ad ux. und de cultu fem. den tertullianischen Damenstil. S. Oehl. I, 677, u.; 678, o.; 684, u.; 685; 686, m.; 687, o.; 688; 689; 690; 692; 693; 694; 695; I, 715; 719; 729; 730, o.; 731. Nie schreibt er hier ethnici, weil dies für Frauen zu gelehrt ist. Sonst ist ethnici überaus häufig. Es bezeichnet die Heiden als einzelne. Singular: I, 832, m.; I, 811, o.; I, 812, m.; I, 104, u.; ethnice I, 810, m. Gegensatz häufig: haeretici II, 452, o.; II, 471, u.; II, 472; II, 473, o.; ethnici u. publicani II, 180, u.; ethnici u. psychici II, 787, o. Den privaten Char. des Ausdrucks markieren die Stellen I, 755; I, 780, o.; I, 781, o.; I, 803, u.; I, 812, m.; 813, u.; 816, o.; 817, m.; 820, o. (in de monog., exhort. cast. und pud.). — So auch in de virg. vel.: I, 900; I, 902; I, 906, m. Hier steht nie nationes. — Vgl. auch opiniones ethnicorum I, 17 (Ansichten einzelner Heiden), ethnicorum detractatus I, 21, ethnicorum coetus I, 59. — Die ethnici (nicht nationes) schmücken die Thüren bei den Kaiserfesten Karthago's I, 92. Vgl. auch I, 51, II, 117, I, 906, u., I, 909, o. (feminae ethnicae). Christen werden an Merkzeichen von einzelnen Heiden erkannt I, 107. Paulus, der allen alles ward, konnte doch idololatres, ethnicus, saecularis nie werden I, 91. — Allgemein, ähnlich wie gentes, steht es freilich ja auch: I, 90, o.; I, 91, u.; I, 22; I, 52; I, 60; II, 24; II, 39; II, 55; II, 632; II, 637. — Vgl. endlich ethnicales literae I, 25, ethnica superstitio.

gierung, des Volks mit einer Gesetzgebung, so wird es nicht zufällig heissen dürfen, dass die nova lex evangelii und dass auch der rex Christus mit besonderer Emphase hier auftreten. Dass aber dieser Grundton des Ganzen, durch „gens" und „populus" angedeutet im Eingang des ersten Kapitels, durchaus bis zum Ende hin fortklingt, zeigen die „nationes" und „populi" in den Schlusssätzen der Arbeit.[1]) Die Kunstform des Rhetors wird klar, die zum Eingange zurückbiegt. — Der Falsarius also würde hier ein drittes Kunststück geleistet haben. Er accommodiert sich dem „Echten", indem er bei Justinus auf Borg geht, er bequemt sich dem Presbyter an, indem er die Winke der Einleitung über Du, Ihr, Sie sich zu Nutze macht, und weiss mit „populus, gens" (rex Christus, lex evangelii) die authentische Tonart des wirklichen karthagischen Meisters zu treffen, ja auch in dem Schlusssatz des Ganzen auf den echten Eingang zurückzukommen.

Eine weitere Klammer erkennen wir in dem „Christus qui venit". Corssen[2]) sieht vollkommen richtig, dass der Ausdruck Christus qui venit hier für die gesamte Debatte von entscheidender Wichtigkeit heissen muss. Der Gedanke, wie der Ausdruck beherrscht in der That sämtliche Abschnitte. Im ersten Teile bereits, den man gern als den echten bezeichnet, und der, vorwiegend nicht christologisch, die Beschneidung und den Sabbat abhandelt, macht dennoch dies beherrschende Thema nebenher sich bemerklich. Dasselbe Thema behandelt, vollkommen treu seinem „Vorgänger", auch der ihm folgende „Freibeuter". Den Schluss macht vollständig sachgemäss der doppelte adventus des Herrn. Nämlich auch mit einem „venturus" haben die Juden nicht unrecht, nur dass sie das unrichtig auslegen und seine An-

1) adv. Jud. 14 (II, 741). Gemeint ist der vorletzte Satz des Ganzen. Über den letzten Satz s. hier S. 90. — Den populus noster s. II, 709, den populus nominis Christi II, 714, die nova lex u. a. II, 706; 707, o.; 711, u.; 712, o.; 724, o. Zum rex Christus vgl. 714 regnare (zweimal) und regnum; 715, o.: Christus omnibus rex; procede et regna (Citat) II, 723, u.; deus regnavit a ligno (Citat) II, 728, m.; David intra unicam Iudaeam regnavit II, 733, u.; cornu, de quo reges ungebantur II, 734, u.; et data est ei potestas regia (Citat) II, 739, m.; David qui regnavit, Salomo, qui regnavit II, 741, u. — Ich zweifle nicht, dass dies alles (populus, lex, rex) zu den leitenden Ideen (cf. certae lineae cap. 2, Anfang) des ganzen Buches gehört. Vgl. auch Christus judex, Christus dux II, 715, o.

2) S. 5 Mitte.

kunft in Niedrigkeit nicht als Advent wollen gelten lassen. Man kann ja in gewissem Grade eine Art von Nötigung zugeben, in jeder Debatte mit Juden diesen Punkt zu erörtern. הַבָּא d. i. ὁ ἐρχόμενος ist ja ein Praedikat des „Gesalbten", auch darf man vielleicht den Celsus hier als Erreger mit ansehn.[1]) Trotzdem liegt die Thatsache vor, dass hier mit unvergleichlichem Nachdruck und gleichsam besonderer Schneidigkeit dieser eine grosse Gesichtspunkt immerfort in den Vordergrund rückt und eben der Ausdruck als solcher die Führerrolle behauptet.[2]) Man vergleiche zumal auch Justin, der doch sonst als Muster hier vorschwebt, und man wird den Unterschied gross finden. Nun dreht freilich grade hier die Kritik dem „Plünderer" Stricke, weil er einmal den Christus qui venit dem Judenmund vindiciert hat.[3]) Aber dieser Strick ist doch brüchig. Zunächst reden die Juden ja auch teilweise genauer, und die eigentliche Meinung derselben kann keinesweges verdunkelt heissen. Stellt man sich selbst auf den Standpunkt, dass wirklich der Referent des Gespräches die bündige Verpflichtung gehabt habe, mit photographischer Treue oder tachygraphischer Sicherheit den Wortlaut wiederzugeben, kennt man dann die colloquierenden Juden Karthago's so bis in die Nieren, um sie aller Ironie so bar zu denken, dass ihnen Christus qui venit so unglaublich im Munde steht? Umgekehrt, sind sie so ernsthaft, dass ihnen jede Hohnrede fern liegt, muss der Referent des Gespräches so kleinlich peinlich bemüht sein, die „ipsissima verba" aufzuzeichnen, wo ein Missverstand gar nicht möglich ist und zudem die Kürze des Ausdrucks diese Wendung empfehlen konnte? Somit bleibt denn die „Klammer" in Kraft, und das stetige Christus qui venit, durch alle Teile hindurchklingend, gehört zu den sicheren Bürgschaften, dass ein Verfasser des Ganzen bis zum Ende hier redet. — Dass der angebliche Freibeuter ein viertes Kunststück hier

1) Vgl. hier S. 1.

2) 712, m. qui venturus annuntiabatur; 713 qui jam venit; 714, o. qui jam venit. Dies im „Echten". Dasselbe Thema behandelt aber auch der „Freibeuter": 720, m.: iste qui venit; 720, m. Christi qui jam venit; 724, m. Christi qui venturus creditur; 726, o. an venerit; 726, o. qui venit; 733 nisi ille venisset; 734 qui jam venit; 734, m. adhuc non venit; 740 passibilis venit; 741 negant venisse Christum; 741, o. in sublimitate venerit.

3) Corssen S. 5.

leisten würde, indem er einem wichtigen Leitgedanken des echten Verfassers sich anschlösse, mag hier in Kürze erwähnt sein.

Noch eine letzte Klammer scheint der Beachtung nicht unwert. Gleich nachdem der Verfasser im Eingang die Populus-Frage erledigt, spricht er den Vorsatz aus, die gesamte Judendebatte mit „festen Linien" einzuschränken. Wir gewahren dann, dass er ab ovo, mit Adam und Eva beginnt, das Paradiesesverbot in seiner Weise erörtert, zu Noah, Abraham, Moses in bestimmter Zeitfolge absteigt, dann zu Propheten sich wendet, die ihn zur nativitas Christi und zur passio hinführen, dass er sein „Mittelalter" bis zu Vespasianus datiert hat, worauf mit Jerusalem's Untergang ihm seine Neuzeit heraufzieht.[1]) Dass in seinem eiligen Kurs durch die Weltgeschichte nichts mangele, kommt endlich der zweite Advent, das letzte Gericht mit zur Sprache. In alledem ist wieder System und bezeugt sich ein einiger Schriftsteller. Soll der Freibeuter auch hier seinem Muster den Kurs abgelauscht, dem Steuerruder des „Echten" willige Folge geleistet haben?

b. Bänder.

Klammern — etwa von Eisen — sind stärker als Bänder von Seide. Bei der Kräftigkeit der kritischen Keile aber, mit denen wir hier es zu thun haben, werden wir dennoch die Hülfe auch von Bändern zu schätzen wissen, die, wenn zahlreich genug, die Wirkung erheblich verstärken. Wir können ziemlich zahlreiche aufweisen.

Es ist ein Gedanke des Eingangs, dass jener populus minor,

1) Auch für Tertullian zerfällt die Geschichte der Welt in Altertum, Mittelalter, Neuzeit, die freilich sehr eigentümlich begrenzt sind. Für sein Altertum hat er den Ausdruck primi dies gebildet adv. Marc. III, 21 Ende (II, 152, o.). Er sagt da, die Proselyten seien a primis diebus zugelassen worden zum Heil. Das wäre also wohl: seit den ältesten Zeiten Israels. (Der religiöse Gesichtspunkt natürlich beherrscht seine Einteilung der Geschichte.) Das Mittelalter beginnt ihm mit dem Kaiser Tiberius und reicht bis Vespasian: Adv. Jud. 13 (II, 738, m.) und Adv. Marc. III, 23 (II, 154, u.). Offenbar ist es die Zeit der göttlichen Geduld mit Israel. Die novissimi dies — beim Verf. ausnehmend häufig — reichen von Vespasian bis zur Gegenwart (noviss. dies z. B. II, 151, m.; II, 706, u. etc.). Sie dehnen sich ihm bis zum Weltgericht, bezw. bis zu dem von ihm bekannten millennium.

der jüngere Bruder, die Christenheit, sich unter Verwerfung der Götzen zum wahren Gotte bekehrt habe.[1]) Der Proselyt und die Juden sollen sich die Thatsache merken: auch die Christen sind sicher nicht Götzendiener. Wie wichtig ihm diese Bemerkung, zeigt uns ebenderselbe Verfasser — es ist noch der zweifellos echte — indem er später noch einmal denselben Gegenstand anregt. Aber freilich auch der Falsarius, als hätte er die trefflichste Fühlung, nicht nur mit Antimarcion, den er ja geflissentlich plündern soll, sondern zugleich mit dem „Echten" in der Schrift an die Juden, betont dieselbige Thatsache ganz am Ende des Schriftchens und zwar mit besonderem Appell an die Mitwissenschaft auch der Juden. Der Falsarius, wie man auch immer die literarische Täuschung entschuldige, bleibt wohl im allgemeinen ein mendax, und das schwierige memorem esse hätte dieser mendax geleistet.

Auch jenes „tempus medium", das Mittelalter des Schriftstellers, dessen schon oben erwähnt ward (und welches im Antimarcion wie in den „Juden" zu lesen ist), erweist sich als Band oder Kitt, der Echtes und Unechtes bindet. Im achten Kapitel war ausgeführt — also in einem authentischen — dass im 15. Jahr des Tiberius das Leiden des Christ sich zugetragen, dass dann Caligula, Nero, Galba, Otho gefolgt seien und die Vespasianische Herrschaft die Juden niedergeworfen habe. Dieser Abschnitt der römischen Kaiserzeit wird im Anschluss an die Danielwochen förmlich und ausdrücklich ausgekerbt, ohne dass hier schon demselben ein technischer Ausdruck geliehen würde. Doch ist er des Schriftstellers Mittelalter, ein Ausdruck, der im „unechten" Teil folgt. Der sogenannte Falsarius, und der Antimarcion ebenmässig, werden hier erst verständlich, wenn die „echten" „Juden" sie auslegen. Die Anbequemung des Fälschers wäre hier um so kunstreicher, als kein schon geprägter Ausdruck ihm den Anschluss erleichterte, er also dem Geist des Echten sich wundervoll gut adaptiert hätte.[2])

1) noster populus minor, relictis idolis ad eundem deum conversus est etc. cap. 1 Ende (II, 702, u.); vgl. cap. 3 (II, 707, m.): nos qui relictis idolis ad deum conversi sumus; cap. 13. (II, 737, u.) gentes nos projecimus idola (videant Judæei).

2) s. II, 719. 738.

Doch fehlt auch nicht wörtlicher Hinweis auf das Echte im Unechten. Die danielischen Jahrwochen, im achten Kapitel erörtert, kehren mit ausdrücklichem Rückblick auf den früheren Abschnitt wieder[1]), wie auch sonst die Danielweissagung noch weiter im Unechten auftritt.[2]) Auch ist dieses letzte nicht Unordnung, da das Danielwort in dem Unechten einen neuen Gedanken erhärten soll. Bedenkt man die Kürze des Ganzen, so kann man wirklich erstaunen über die stattliche Zahl dieser Bänder. Da schaut das Späte zurück auf die frühere „Propheten-Versiegelung“[3]), da auf den „Tod aller Salbung“[4]), da sind die „divinae scripturae“ ein unverwerflicher Leitfaden[5]), der uns durch Dick und Dünn, durch Echtes und Unechtes führen kann, da wird selbst „eremus“ ein Leim[6]), dessen Bindekraft kaum zu verkennen ist. Selbst Corssen[7]) liefert ein Beispiel, wo ein supra memoravimus deutlich auf das Echte im Unechten rückwärts weist. — Der Falsarius bewährt seine Meisterschaft, indem er Justin, Antimarcion und namentlich auch das Echte der „Juden“ untrüglich im Sinn zu behalten weiss.

---

1) Vgl. II, 715 mit II, 733, o. Itaque ostendentes et numerum annorum et tempus LXII et dimidiae hebdomadarum adimpletarum probavimus tunc venisse Christum. Dieses Perfektum, das den Rückweis auf II, 715 enthält, hat völlig verschiedene Bedeutung von jenem existimavimus cap. 9 (II, 720, u.), das nur auf Debatten, nicht auf irgend etwas in dem früheren Texte zurückweisen kann.

2) II, 715, o. (cap. 8, Anfang): Dicit enim Daniel (9, 26) et civitatem sanctam et sanctum exterminari cum duce venturo. Cf. cap. 12 (II, 734): Si autem jam nec unctio est illic, ut Daniel (9, 26) prophetavit (dicit enim Exterminabitur unctio) etc.

3) cap. 8 (II, 715, u.) ut signetur visio et prophetes; II, 718: signata est visio et prophetes . . . signari visionem et prophetiam . . . signata est visio et prophetia . . . signante visionem et prophetias omnes . . signare visus et prophetiam. cap. 11 (II, 732, u.) signari visionem et prophetiam.

4) cap. 8 (II, 719, m.) unctio illic exterminata est post passionem Christi; cap. 12 (II, 734, u.) exterminabitur unctio.

5) divinae scripturae 702, m. 722. 723, o. 733, o.

6) eremus II, 707, u.; 725; 727, m.; 735, u. In gewissem Masse ist der viermal wiederkehrende Ausdruck für adv. Jud. charakteristisch. Der Verf. setzt sonst solitudo (II, 211, u.), desertum (I, 858), vasta loca (I, 175, u. in einer Art von Citat aus Tacitus, der in den Historien denselben Ausdruck bietet); doch s. eremus auch I, 8, m.; I, 73, o.; II, 280.

7) Corssen S. 25.

Wohl könnte, was wir jetzt hier erörtern, an das schlimme „zweischneidige Schwert“ mahnen. Die Formel: „Wir sagten das früher schon“ scheint hochgesteigerten Ansprüchen des guten Stiles kaum angemessen, und Gedankenlosigkeit, Unordnung erscheint der Kritik ja als Makel des zweiten Teiles der „Juden“. Im eben genannten Falle wird nun freilich solch Einwurf kaum ernstlich erhoben werden. Auch die besten Autoren, bedrängt von mancher Verpflichtung verschiedene Gesichtspunkte durchzuführen auch bei gleichen Objekten, zahlen ja diesen Tribut der Rückverweisung nicht selten. Doch gibt es, das ist vollkommen wahr, in diesem „Entwurfe“ auch Störendes. Es kommen Wiederholungen vor auch ohne ausdrücklichen Rückweis, auch da, wo kaum zu ergründen ist, ob das Alte unter neuem Gesichtspunkt und in neuer Beleuchtung erscheinen soll.[1]) Dergleichen gar noch zu preisen wäre natürlich ein Widersinn, und solche Wiederholungen mögen als Zerrbild der „Bänder“ bezeichnet werden. Aber einmal ist nicht zu vergessen, dass jene Wiederholungen meist sich auf Schriftcitate erstrecken, und die Wiederholung von Eigenem auf zwei Fälle beschränkt ist.[2]) Dies sind Kruditäten des Stils, die auch in dem blossen Entwurfe noch Missfallen erregen werden. Nur freilich wie fehlerhaft ist es, hier in diesem Falle zu thun, als ob der karthagische Presbyter im übrigen die leibhaftige Klarheit eines durchsichtigsten Stils wäre. Man erwäge nur Wiederholungen, wie im zweiten Buche vom Frauenputz, man denke nur an das Verhältnis der „Nationen“ zur Schutzschrift. Und der zweite Teil unserer Juden kann nur als Entwurf in Betracht kommen. Überhaupt aber gilt es beherzigen: abstrakte Massstäbe sind falsche. Tertullian macht eben Fehler. So würde ich auch nicht dafür einstehn, dass im echten zweiten Kapitel nicht der Stammbaum Lot's grob

1) Leichter Art ist das zweimalige Emmanuel Nobiscum deus cap. 9 (II, 720, u.). Etwas störender das zweimalige Citat von Ps. 22, 17 exterminaverunt manus meas et pedes cap. 10 (II, 727, m.); cap. 13 (II, 735, m.); ebenso von Jes. 1, 7 derelinquetur filia Sion, sicut casa in vinea et sicut custodiarium in cucumerario cap. 3 (II, 706, o.); cap. 14 (II, 738, m.), wobei in der letzteren Stelle der Ausdruck ein wenig verändert wird; ebenso von Psalm 45, 3 cap. 9 (II, 723, u.); cap. 14 (II, 739, u.).

2) Vgl. II, 718 und 733, o.: post enim adventum Christi etc.; 733. 741, o.: sufficit hucusque etc.

verkehrt ist[1]), wie Josephs Geschichte bekanntlich ein Nest von Irrtümern bietet und die Namen „Aristodemus, Hermateles" seine Genauigkeit lebhaft verdächtigen. Wir nehmen den Mann, wie er ist, mit sehr erheblichen Vorzügen und mit sehr erheblichen Schwächen. Oder wäre Justin's Dialog etwa darum für unecht zu achten, weil er hässliche Wiederholungen aufweist?[2])

Wir schliessen hier mit der Bemerkung, dass die „Hülflosigkeit" des Falsarius, wie sie von Corssen behauptet wird, wohl hinreichend beleuchtet ist.[3])

4. Das Verhältnis zum Antimarcion.

Ist die Einheit der „Juden" gewährleistet, so kann kein Zweifel bestehen, dass der Ändernde Tertullian ist und dass der Antimarcion wirklich nach dem Muster der „Juden" geschrieben ward. „Muster" mag freilich wie Scherz klingen, denn gewiss ist es ein unvollkommenes. „Vorratshaus", „Speicher" u. ä. würde fast mehr zutreffen, Speicher, aus dessen Rohstoff ein Teil der Bewirtung bestritten wird, welche die grössere Arbeit den Jüngern des Pontikers auftischt.

Ehe wir den Motiven nachspüren, welche die ändernde Feder Tertullian's hier geleitet, muss ein Bekenntnis des Autors hier gleich Eingangs besprochen werden, der mit hochgradiger Deutlichkeit sein förmliches Programm dahin kund gibt, dass er im Antimarcion aus den „Juden" entleihen werde. Man höre, was Tertullian sagt im dritten Buch wider Marcion.[4]) Es werde,

---

1) cap. 2 (II, 705, o.) probat et Loth, frater Abrahae. Über Joseph, Aristodemus, Hermateles s. meinen Aufsatz Die Quellen Tert.'s in seinem Buch von den Schausp. im Philologus Suppl. Bd. VI, 2. Hälfte S. 731. 744f.

2) S. Justin's Dialogus ed. Otto S. 91 Anm. 17; S. 134 Anm. 5.

3) Kleinere stilistische Bänder, von grammatisch-lexikalischen hier ganz zu geschweigen, gibt es noch sonst eine Anzahl. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf die im „Echten" wie im „Unechten" vorkommende Wendung: Unde firmissime dicit II, 718, u.; II, 733, o. Da beide Male fast identisch fortgefahren wird (adventum ejus signare visus et prophetiam), so kann man die Stelle allerdings zu den störenden Wiederholungen stellen. Dass diese Wiederholungen aber die Authentie des „Entwurfes" auch nur im geringsten verdächtigen, ist etwas, das ich bestreite. Vgl. hier S. 34 unten.

4) adv. Marc. III, 7, Anfang.

sagt er, erlaubt sein, dass Marcion mit dem Juden zusammen, mit dem er, blind mit dem Blinden zusammen, in die Grube gefallen sei, seines Irrtums überführt werde. Er bedingt so die Erlaubnis sich aus, oder glaubt, dass sie niemand verweigert, den Pontiker mit dem Juden, samt dem Juden zu züchtigen. Der Gedanke bleibt ihm völlig präsent auch in den folgenden Abschnitten; in veränderter Form kehrt er wieder. Im Rüge- oder Schmäheton heisst es — gleich in dem folgenden Hauptstück, als ob ihm das „Blinder mit Blindem" noch nicht kräftig genug sei, Marcion borge vom Juden, gleich wie die Natter von Vipern.[1]) Dann wieder im sechszehnten: Lerne auch hier mit den Teilhabern deines Irrtums, den Juden. Man darf darauf völlig verzichten, in dem Singular jener Anrede eine besondre, bewusste Beziehung auf den Proselyten von ehedem, wie in dem Plural solche auf den „Kranz" von einstmals zu wittern. Zur Zeit der Schrift an die Juden waren diese Dinge ganz frisch, hernach sind sie alt und vergangen. Wohl aber kommt in Betracht, dass die Formel: mit jemand lernen oder: mit jemand gebläut werden dem Tertullian ganz solenn ist. So schreibt er: disce cum Galatis, cum Thessalonicensibus disce, er schreibt: cum Galatis percuti.[2]) Man sieht: dies Lernen ist hier offenbar ein Lernen aus Büchern, aus geschriebenem Wort, und man mag der Versicherung glauben, dass dies bei ihm immer so steht, dass Ausnahmen nicht vorkommen. Als Einwand wäre ja denkbar, dass es stets die Heilige Schrift sei, und daraus noch nichts sich ergebe für den Rückweis auf sein eigenes Schrifttum. Auch dieser Einwand ist nichtig. Auf seinen Antimarcion weist er mit der nämlichen Formel: Cum Marcione plenius disces.[3]) Sollte

---

1) Ebendas. cap. 8 Anfang; vgl. cap. 16 (II, 143, m.).

2) Habes apostolum, disce cum Galatis de monog. 6 (I, 769, m.). Sic et cum Galatis nos quoque percuti aiunt, observatores dierum etc. de jej. 2 (I, 854, u.) quae haec tempora cum Thessalonicensibus disce. de res. carn. cap. 24, Anfang (I, 497, u.).

3) de res. carn. 14 (II, 484, m.). Dass man an diesen Erwägungen bisher so völlig vorbeiging, ist mir beinahe rätselhaft. Ich glaube, dass die Doppelnatur jenes licet adv. Marc. III, 7, Anfang (Verbum und Partikel) daran gleichsam mitschuldig ist. Über die grammatische Fassung („es wird freistehn") darf aber kein Zweifel sein. Stellen habe ich in Menge; sie erscheinen mir aber hier unnötig.

das alles Zufall sein? Sollte er hier durchaus von beliebigen Juden geredet haben, von blossen idealen Gestalten seiner eigenen Einbildungskraft, allenfalls auch von wirklichen Juden, mit denen er aber etwa nur mündlich, oder ganz privatim verhandelt hätte? Das würde doch auf Willkür hinauslaufen. Es hiesse den Verfasser beliebig von seinem eigenen Stil trennen, ihn sich selber aufsässig machen, ihn sich selber untreu erscheinen lassen, und zwar alles dies grundlos. Und so wird denn freilich der Sache nach jener Judengenosse von früher und die lärmende Corona von früher und vor allem das Buch an die Juden, das dem einstigen Streitgespräch folgte, dem Verfasser hier vorschweben, um so mehr als sich selber ausschreiben ihm durchaus nicht ungewohnt ist, als er nicht nur Justin, Irenaeus, sondern auch seine eigenen Schriftsätze zuweilen zu zehnten für gut findet.[1]) Nur freilich der mythische Freibeuter, jene kräftige Sagengestalt, der Neander zum Leben verholfen, verlangt nun eben ihr Recht: hier grade soll er, sonst einfältig, doch pfiffig genug gemerkt haben, dass für ihn ein Vorratshaus offen sei, und dass er sich nur zu bedienen brauche. Auf solcher blossen Möglichkeit fussend[2]) — die durch zahlreiche triftige Gründe doch wieder unmöglich gemacht wird, liessen sich zahllose Buchräuber ohne jede Schwierigkeit herstellen. Allerdings jene Unmöglichkeit soll an seinem Teile noch weiter das hier folgende darthun.

a. Sachliche Änderungen.

Den Reigen der Einzelveränderungen, welche wir im folgenden durchgehn, eröffne „nationes“ und „nati“, „gentes“ und „genus hominum“.[3])

Wie auch immer der pontische Ketzer sich dem jüdischen Irrtume angeschlossen, es gab doch einzelne Punkte, wo der

---

1) Vgl. auch, abseits von dem so augenfälligen Verhältnis des apologet. zu ad natt. und de cultu fem. II zu I die ähnlich programmmässig lautende Stelle in adv. Marc. V, 10 Anfang: revertamur ad resurrectionem, cui et alias quidem proprio volumine satisfecimus (s. namentlich Oehl. II, 530, u.) omnibus haereticis resistentes: sed nec hic desumus, propter eos qui illud opusculum ignorant.

2) Vgl. Corssen 3. „Bei dieser Sachlage konnte es indessen einer geschickten Hand nicht schwer fallen.“

3) S. Semler's Synopse bei Oehler III, 648. 656.

spätere Antimarcion das Erbe des Textes der „Juden“ nicht einfach antreten konnte. Und hier sind es keineswegs blos gewisse gröbere Wandlungen, die allenfalls ein Falsarius, der Umgekehrte des Corssenschen, aus seinem Eigenen leisten konnte, sondern feinere Nüancen des Stils, die nur Eingeweihte besorgen konnten.[1]) Der Pontiker war ein Heidenchrist in des Wortes verwegenstem Sinn, nicht nur ein Ultrapauliner, sondern auch heidnischer Herkunft, ein Mann des „barbarischen“ Ostens. Der Verfasser des Antimarcion konnte, einst selber ein Heide, unter diesem Gesichtspunkt gewiss sich selber mit ihm zusammenschliessen, ihm als Bruderparole „nos gentes“ seiner Judenschrift zubilligen. Dennoch ist er hier vorsichtig, sich selber nicht aus-, sondern umschreibend. Aus dem älteren „wir Heiden“ (wir Heidenchristen) wird nun vielmehr ein pathetisches: „unsereins, Leute wie wir, geboren in den Wüsten des Weltlebens.“ Dass man sieht, dass System in der Sache sei, giesst er ebenmässig anderwärts um. Nicht mehr: wir Heiden (wir Heidenchristen) haben uns der Götzen begeben, sondern: das Menschengeschlecht hat seither die Götzen verworfen. Ein Zusammenschluss mit dem Pontiker als heidenchristlichem Bruder — wobei nolens volens denn doch die religiöse Nüance mit durchleuchten und die blosse Geburtsthatsache einen weiteren Beigeschmack haben würde — wäre ja durchaus der Tendenz des Bestreiters des „Pontus“ zuwider, sie wäre das vollendete Gegenteil der im „Marcion“ waltenden Strebungen. Des Pontikers Antijudentum soll ja bis aufs Messer bekämpft werden. Um so weniger kann der Verfasser sein kühnes nos gentes hier aufwärmen, das er überhaupt sich nur einmal Zeit seines Lebens verstattet hat, als inzwischen sein eigner Sprachgebrauch sich bestimmter fixiert hatte. Er hatte

1) Da der Text der Synopse von Semler vielfach recht antiquiert ist, setze ich hierher die Stellen aus Oehler. Adv. Jud. 9 (II, 724, u.): Nam quia Jesus Christus secundum populum, quod sumus nos nationes in saeculo desertae commorantes antea, introducturus esset in terram repromissionis. Adv. Marc. III, 16 (II, 143, m.): Nam quia Jesus Christus secundum populum, quod sumus nos nati in saeculi desertis, introducturus erat in terram promissionis. Ferner Adv. Jud. 13 (II, 737, u.) ex quo (seit) gentes nos dilucidato pectore per Christi veritatem projecimus idola. Adv. Marc. III, 23 (II, 154, o.) ex quo genus hominum dilucidata per Christum veritate idola projecit.

sein Buch An die Heiden (Ad nationes) geschrieben. Nun ist ja freilich gewiss, seit Aristoteles' Tagen, dass die Sprachen nicht reich genug sind, um jede Schattierung der Vorstellung in besonderem Wort zu verkörpern, und dass das einzelne Wort, sozusagen ein geduldiges Lasttier, verschiedene Bedeutungen tragen muss. Auch bei Tertullian wird dies klar genug. Die „majores" der früheren Schriften bedeuten auf gut apulejisch ihm die heidnischen Altvordern [1]), die majores (nostri!) von später sind schliesslich die christlichen Vorfahren; mit dem Alterswachstum des Glaubens muss dieser Begriff sich bald aufdrängen. Aber wie viel leichter begreift sich diese Nüance des Wortgebrauchs. Nationes nos würde jetzt hart klingen, nachdem Ad nationes erschienen war; konnte es doch selbst früher gewagt klingen. Hier lag eine sprachliche Aufgabe, die offenbar nicht ohne Dornen, nicht ohne manches Bedenken war. Tertullian hat Hebraei Christiani einmal im Antimarcion [2]); Romani Christiani niemals, Graeci Christiani niemals, Christiani gentiles niemals, Christiani ethnici niemals; sein Sprach- wie sein Glaubensgefühl würde dagegen sich aufbäumen. Auch was man im Antimarcion liest: nationes, quod sumus nos [3]), kann nur die Ansicht bestärken, dass es hier um delicatere Dinge des christlichen Ausdrucks sich handelt. Der gemodelte Stil des Späteren will wirklich also etwas besagen. — Auch ein letzter hier denkbarer Einwurf wird schwerlich wirklich verfangen: warum so mit Worten spielen, warum nicht gründlicher umgiessen? Als Synonymiker wenigstens lernten wir den Autor schon kennen, selbst auf unserem kurzen Spaziergang nur durch das Buch an die Juden. Seine sonstige philologische Ader, spezieller auch etymologische, kann man unschwer erhärten, wie's dem Schüler Varro's beliebt, Vocabeln dann und wann zu besprechen [4]), grammatisch-stilistische Kampfgänge dann und wann auf sich zu nehmen. So darf man

1) im Apologeticum (I, 133. 134. 136).

2) S. die Parallelstellen bei Corssen S. 6, oben.

3) So schreibt er adv. Marc. III, 21 (II, 151). Der Unterschied zwischen nos nationes (hier S. 49 Anm. 1) und nationes quod sumus nos ist in der That nicht unerheblich. Der erstere Ausdruck ist kühn (wir Heiden = wir Heidenchristen), der letztere behutsam erläuternd: die Völker, damit meine ich uns.

4) Man vgl. seine Erörterungen über den Gebrauch von *γυνή*, über *ψυχή* und *ψῦχος*, über *θεός* und *θέειν*, „cadaver a cadendo" etc.

ihm offenbar zutrauen, dass seine etymologische Kunde ihm die Sippe von gens und genus, von natio, natus bekannt gibt. Ja, hier wirkt nun weiter auch dasjenige, was schon früher betont ward, die stilistische Laune noch mit: jenem furchtbaren Feinde der Juden seine Nähe mit dem fleischlichen Israel selbst dadurch recht fühlbar zu machen, dass er neben der Viper die Natter mit fast identischer Kost speist. Und so wird man, seinen Standpunkt verstehend, selbst ein kleines stilistisches Prachtstück der bessernden Feder hier anerkennen. —

Wie umgekehrt aus den nati ein nationes entstehen konnte, aus genus hominum gentes, mögen die Gegner der Echtheit aus ihrem Eigenen zeigen. Ich selber kann eine vernünftige Deutung solchen Vorgangs nicht auffinden.

Zu den Änderungen, welche den Geist und weniger den Buchstaben angehn, ja welche sich als feine Schattierungen der älteren Vorlage darstellen, zählt auch die Behandlung des „Venit“ [1]) in dem Buch gegen Marcion. Der Pontiker und die Juden vermeinen, dass der jüdische Christus noch aussteht.[2]) Auch dem ersteren entgegnet sein Gegner, das vielmehr der Messias gekommen sei, den der Schöpfer geweissagt.[3]) Aber für die Juden und Marcion lag doch die Sache verschieden. Der Judenmessias, geweissagt von zweifelhaften Propheten, von denen der Pontiker kaum weiss, ob sie mehr thöricht, mehr schlimm waren, war dem Marcion vorwiegend gleichgiltig: der Satz, dass er noch zu erwarten sei, war ihm vor allem ein Hülfssatz, dienstbar seiner eigenen Anschauung, auf welchen besonderen Wert zu legen ihm aber die Veranlassung abging. Ihm kommt es an auf den Sanftmütigen, den Herrn alles Erbarmens, der nach Kapernaum niedersteigt, den Heiland, der den Schöpfer besiegt und den rauhen Gesetzgeber aussticht. Dem entspricht nun vollkommen der Thatbestand in dem dritten Buche gegen Marcion. Das Gekommensein oder Erstkommensollen spielt nicht entfernt jene Rolle, die es in den „Juden“ gespielt hatte. Zum öfteren unterdrückt er das „Venit“, das den „Juden“ [4]) doch hoch obenan steht, dieses

1) Vgl. hier S. 41 Anm. 2.

2) Adv. Marc. III, 23 Anfang.

3) S. Semler's Synopse. Oehl. III, 665, o.

4) S. Oehl. III, 643, o.; III, 656, o.; vgl. auch hier S. 58 Anm. 3. S. 68 Anm. 2.

Buch mit seinem Schalle erfüllend. Nur fehlt allerdings wieder viel, dass das Venit später ganz ausfiele. Offenbar auch das Beiwerk des Pontikers kann dem Polemiker Stoff bieten. Demgemäss gebraucht er es auch, um ihn ad absurdum zu führen. Ja er bringt hier gelegentlich Neues oder nüanciert doch das Ältere.[1]) Wenn der Christ des creator noch aussteht, jener vormals prophetisch verkündete, so müssen, so insinuiert er, auch die alten prophetischen Drohworte noch in Zukunft an Israel wahr werden. Wie können sie aber wahr werden! Das noch zu verlassende Sion liegt ja heute in Trümmern; die noch zu verbrennenden Städte sind ja heute schon lange begraben, das noch zu zerstreuende Volk, es irrt ja längst in der Fremde. So bringt er auch den Doppeladvent, der die „Juden" so zweckmässig abschliesst, ja als folgte er einem Wink, den er früher halb sich selber erteilt hatte[2]), er bringt ihn hier gleich im Beginn seines grossen Borgs aus den „Juden". Trotz alledem bleibt ersichtlich, wie die Frage ihre Spitze verloren hat. Der Hülfssatz vom Judenmessias wird wesentlich beiläufig abgethan. Denken wir hier an den Plünderer, der den Antimarcion ausraubt: thöricht, wie man ihn schildert, muss er feinfühlig genug sein, den von ihm gezehnteten „Marcion" in der Frage des Venit zu steigern. Und, wenn das Magazin ihm denn offen ist, warum langt er nicht gründlicher zu, um den Juden auch den Hohn zu bieten, dass ihre Strafen noch ausstehen? Es liesse sich ja allenfalls sagen: die Consequenz, dass der Kelch des jüdischen Leidens schon ausgezecht, bis auf die Hefen geleert sei und nun ferneres Leid nicht in Sicht sei, wäre am Ende doch Balsam für das gemarterte Volk, den der Gegner desselben nicht bieten könne. Aber konnte der Hohn denn nicht schliessen: jene Drohworte heischen Erfüllung? Und so hätte denn doch der Entleiher sich seinen Vorteil entgehn lassen. Soll das auch aus „Plumpheit" geschehn sein? In Wahrheit erscheint Antimarcion auch hier als Nüancierung der „Juden". Man vergleiche die betreffenden Stellen. Dort: ein Retter aus Bethlehem? Ja, in Bethlehem wohnt jetzt kein Jude mehr. Hier: Israel ferner noch strafen? Ja was bleibt zu strafen noch übrig?[3])

1) Oehl. II, 155, m.

2) Indem er nämlich, obgleich er den Doppeladvent ganz zuletzt stellt, sagt, hier liege der Kernpunkt. („Last not least").

3) Die Stellen sind: Oehl. II, 155, m. und II, 734.

An einer Stelle der „Juden“ soll Rationalismus sich breit machen, der, wie man durchblicken lässt, Tertullian's selber nicht würdig sei.[1]) Die Stelle soll dem Freibeuter angehören, der, wo er von dem Eigenen zuthut, auf Plattheiten verfällt und deutliche Blössen zu sehn gibt. Denn sicher aus Antimarcion hat er diese Habe nicht hergeholt. Und doch wird hier teils das Verhältnis zum Antimarcion klar sein, teils die Authentie der „Juden“ von allem Verdachte befreit sein. Zunächst gilt es bedenken, dass selbst, wenn Tertullian, nach Verlauf längerer Zeit zu einer Anfängerarbeit zurückbiegend, die gelungeneren Stücke sich ausschnitte, die matteren aber verworfen und still beiseite gelassen hätte, auch dies so ziemlich begreiflich wäre. Gelegentlich mag dies gar zutreffen. Nur muss man freilich immer beachten, dass, wenn Stücke zur Wiederholung nicht taugten in einem Werk gegen Marcion, es darum in den „Juden“ nicht matt, nicht untauglich zu sein brauchte. So bezeichnet denn Corssen mit Unrecht als „flach“ vernünftelnd den Abschnitt, welcher den Fluch des Kreuzes in den „Juden“ interpretieren soll. Der Gedanke, dass Jesus unschuldig an jenem furchtbaren Holz hängt, weshalb wäre der flach? Vielleicht mag er uns trivial dünken, weil wir an Jesus nicht mäkeln. Den Juden gegenüber war's anders. Oder hat Paulus von ungefähr vom Skandal des Kreuzes geschrieben? — Doch es sei, die Färbung der „Juden“ sei wirklich rationalistisch. Hat denn Tertullian so durchaus keinen rationalistischen Anflug? Sein Euhemerismus, was ist er, wenn nicht barer Rationalismus? Jene spöttisch verliehenen Götterthrone (ad natt. II, 14), was wären sie sonst, wenn nicht rationalistische Spässe und zwar von der wildesten Art, wenn auch immer gegen Heiden geschleudert? Wie viel zahmer und vor allem vernünftiger dieser „Rationalismus“ der „Juden“! Er bespricht mit den Israeliten jenes schreckliche Wort: Verflucht ist, wer immer am Holz hängt. Man bedrängt ihn damit, dass dies Wort über Jesus sichtlich den Stab breche oder mindestens, dass es nicht glaublich, dass Gott seinen Sohn so behandle. Tertullian pariert diesen Angriff, zerstreut, wie er kann, die Bedenken, indem er geduldig zurückweist auf das im Texte Vorhergehende: es sei überhaupt da die Rede von todeswerten Verbrechen: wer als solcher Ver-

1) S. Corssen S. 25. — Die Stelle in adv. Jud. Oehl. II, 727.

brecher am Holz hängt, der und eben nur der werde von dem Fluche betroffen. Dass das Leiden des Christ hier verflucht werde, daran sei nicht von ferne zu denken: des Christ, der alle Gerechtigkeit und alle Demut geübt habe. Vielmehr sei derselbe gestorben, dass die Weissagungen erfüllt werden. Gehe doch auf ihn auch das Psalmwort: sie vergalten mir Böses für Gutes. — Von allen diesen planen Erwägungen steht freilich keine Silbe im „Marcion". Aber schwerlich, nein sicher nicht darum, weil dessen Verfasser gemeint hätte, jene Ausführungen der „Juden" seien flach rationalistisch. Sondern durchaus vielmehr darum, weil der „himmelstürmende Riese" hier in gleicher Weise der Nachhülfe Tertullian's nicht bedurfte. Jener Führer der *συμμισούμενοι*, der Herold der *συνταλαιπωροί*, was er von Dokese auch lehren mochte, dachte nicht im geringsten daran, an der Demuts- und Leidensgestalt seines Herrn irgend Anstoss zu nehmen; er betont sie ja eben aufs stärkste. Dass sein Gegner also hier sich nicht ausschreibt, gehört zu dem völlig Begreiflichen, ja das Gegenteil würde absurd sein. Und indem er diese Stelle hier auskerbt, um sie gänzlich beiseite zu lassen, beweist er uns hier noch aufs neue, dass er auch hier ganz er selber ist. Gemäss seiner alten Manier, dem Buchstaben möglichst treu zu bleiben, auch da, wo er geistiger Weise die Front gründlich verändert, vertauscht er ein „rerum ratio", was er in den „Juden" gesetzt hatte mit einer „rerum probatio".[1]) Den inneren Grund jenes Fluches, dem Jesus scheinbar verfallen ist, will er an dieser Stelle seines Antimarcion schuldig bleiben, er will zu-

1) adv. Jud. 10, Anfang (II, 727, o.) Maledictus omnis qui pependerit in ligno. Sed hujus maledictionis sensum antecedit rerum ratio. Dicit enim in Deuteronomio. etc. — adv. Marc. III, 18 (II, 146, o.) Maledictus, inquit, omnis qui pependerit in ligno. Sed hujus maledictionis sensum differo, dignae sola praedicatione crucis, quia et alias antecedit rerum probatio rationem. — Was die — vom Verfasser zweifelsohne beabsichtigte, meinetwegen „gesuchte" — Nähe der Texte betrifft, deren Wort-, selbst Silbenbestand nahezu übereinkommt, während der Sinn ganz verschieden, selbst entgegengesetzt sich gestaltet: so hat auch Corssen gelegentlich diesen Umstand gesehen und angemerkt. Aber ihm ist das Plumpheit des Freibeuters! Nichts kann irriger sein als dies letztere. Eher könnte man noch eine Zärtlichkeit für den einmal gewählten Ausdruck bei dem Verf. behaupten wollen. Doch s. hier S. 51 oben („stilistisches Prachtstück") S. 24, Mitte („Caprice"). — Vgl. übrigens auch hier S. 79 Anm. 3.

nächst hier die Thatsachen, die „Figuren“ des alten Bundes, die den Herrn praeformieren, behandeln; das andere wolle er aufschieben: ein sehr bezeichnendes differo, dem wir auch noch weiter begegnen werden. Er weiss ja, dass der „Apostolos“ im fünften Buch gegen Marcion auch seine Rechte verlangt, dass speziell der Galaterbrief ihm dazu noch Anlass genug bietet, die rerum ratio nachzuliefern, so wie sie für den Pontiker taugen wird. Auch vergisst er sein differo nicht; er hat sein Versprechen eingelöst.[1]) Hier ist alles ganz wie es sein soll, die „Juden“, wie Antimarcion. Dass Marcion V, 3 von dem Buchräuber sei's gar nicht aufgesucht, sei's, wenn er gesucht, nicht gefunden, sei's, wenn er fand, nicht verstanden sei, halte ich bei allem Respekt für Corssen's Scharfsinn für Wind. Im Gegenteil, hätten die „Juden“ hier den Antimarcion ausgenutzt, jener Proselyt und der „Kranz“, sie wären viel schlechter bedient gewesen. Das Suum cuique ist hier höchst angemessen geübt worden.

Analog ist eine andere Abweichung, insofern auch sie mit bedingt ist durch den viel umfassenden Aufriss des grösseren Werks gegen Marcion gegenüber dem viel engeren Rahmen der kleinen Schrift gegen die Juden; wobei wir noch einmal den Vorteil haben, wie oben bei dem disce cum Galatis, disce cum Marcione, „cum ipso licebit Judaeo“ den Verfasser über die Gründe seines Verfahrens selbst abzuhören. Es handelt sich zunächst in den „Juden“[2]) um ein doppeltes Werk des Erlösers, das Predigen und das Wunderthun. Dieser Lehrstoff wird fast nur gestreift, und das ist in den „Juden“ wohl weise. Eine irgendwie

---

1) S. die Synopse von Corssen, S. 25, oben.

2) adv. Jud. 9 (II, 726, m.) duplici enim, nisi fallor, operatione distinctum eum legimus, praedicationis et virtutis. Sed de utroque titulo sit dispositum. (Oehler's Text ist hier gut; man vgl. den kritischen Apparat) Itaque specialiter dispungamus ordinem coeptum, docentes praedicatorem adnuntiatum Christum ..... Virtutes autem facturum a patre etc. — adv. Marc. III, 17 (II, 145, m.) Oportet actum ejus (Christi) ad scripturarum regulam recognosci, duplici, ni fallor, operatione distinctum, praedicationis et virtutis. Sed de utroque titulo sic disponam, ut, quoniam ipsum quoque Marcionis evangelium discuti placuit, de speciebus doctrinarum et signorum illuc differamus, quasi in rem praesentem. Hic autem generaliter expungamus ordinem coeptum etc. Folgt neben dem praedicator der medicator Christus (der bessere Gegensatz) und zwei ganz kurze Jesaiasstellen.

breitere Ausführung der evangelischen Wunder und der evangelischen Lehrreden hätte sein Auditorium wohl in „böhmische Dörfer" geführt und ihres Eindrucks verfehlen müssen. Jene „vorgezeichneten Linien", die sich der Verfasser gezogen, haben dies zweckmässig ausgeschlossen. Allgemein bekannt wie sie sind, dies scheint er in den „Juden" zu sagen, mögen jene beiden Gesichtspunkte zunächst als festgestellt gelten. Doch belegt er sie hier im Vorbeigehn „speziell" mit Jesaiasstellen, die erstere die Predigt des Christ, die letztere dessen Wunder behandelnd. Hier trägt sich noch das Besondre zu, dass die Wunder des Christ bei Jesaias [1]) gleichsam so disponiert sich ergeben, dass ein Ausblick auf das Detail des Evangeliums nahe liegt, ein Ausblick, den freilich die „Juden" — programmmässig — nicht ausbeuten. Ganz anders nun Antimarcion, aber gar nicht minder verständlich. Er hat, so sagt er, beschlossen — der Verfasser des Antimarcion — das Botschaftsbuch Marcion's abzuhandeln; so vertage er „Lehre und Wunder" des Herrn eben bis dahin; wenigstens das „Speziellere". Auch hier setzt er sein: differo. Jetzt will er nur „generell" mit allerkürzestem Schriftwort sowohl den „medicator Christus" als den praedicator erledigen: er kann sich ja im folgenden auslegen und die „Überschriftenmanier" der kleineren Schrift an die Juden, namentlich in Sachen der Botschaft, gegen reichere Behandlung vertauschen. So weit dürfte alles sehr klar sein. Minder könnte es einleuchten, warum, wenn zunächst doch auch hier wieder zweimal Jesaias reden soll, die Auswahl der Stellen geändert ist. Aber einmal sind die gewählten doch kürzer, und zweitens wird zumal bei der einen der Beweggrund des Tausches ganz deutlich sein. Er hat sich die „Blinden und Tauben, die Stummen und Lahmen" des Seherworts, jene, wie wir oben andeuteten, so völlig „evangelisch" geordneten Wunderzeichen des Herrn für sein folgendes viertes Buch aufgespart, in dem er sie getreulich auch nachliefert (II, 225, o.). Auch dies wäre demgemäss durchsichtig. Nur ein Formpunkt will noch Erledigung. Formell hat der Antimarcion die „Juden" teils auf den Kopf gestellt, teils doch wieder in bekannter Manier die denkbar grösseste Nähe zu deren Buchstaben eingehalten.

1) nämlich 35, 4, der adv. Jud. 9 (II, 726, u.) citierten Stelle, die der Antimarcion hier (III, 17) nicht bringt.

Dort — „Juden“ — ein sit dispositum: diese Sache sei abgemacht. Im andern Fall: sic disponam: ich werde die Anordnung so treffen. Dort — „Juden“ — ein specialiter: ich will diese allgemeinen Gesichtspunkte hier gleich spezieller belegen. Hier umgekehrt: generaliter: ich werde, mir einzelnes vorbehaltend — die Blinden, die Lahmen, die Tauben für das Evangelium aufsparend — hier vorläufig nur allgemein die Sache mit Schriftwort belegen. — Die Ähnlichkeit jenes differo in dem einen und dem anderen Falle, wo er abbiegt vom Texte der „Juden“, die Ähnlichkeit jener Vertröstungen auf das vierte wie fünfte Buch braucht man nur einfach hervorzuheben, um klarzustellen, dass hier, wie sonst, allerdings „System in der Sache ist“.

An dem Führer der *συμμισούμενοι* orientieren sich übrigens sonst auch noch manche Einzelveränderungen. Die „Juden“ bieten ausführlich einen grösseren Abschnitt Ezechiels [1]), ausführlich in der Weise Justins, nur dass diesem dieses Citat fehlt. (Es scheint der Autor versagt sich, den Justin da völliger auszuschreiben, wo Justin in grösserer Breite eine alte Weissagung wiedergibt, aber thut sich im Citieren Genüge, wo er dieses selbständig thun kann.) Er bringt das hebräische „Thammuz“, und er bringt das hebräische Elam, so, dass man kaum weiss, wie viel Klarheit er über diese Worte besessen hat. Der Kern des langen Citats ist in dem Sinne des Autors, dass das heilige „Zeichen des Tau“ auf den Stirnen von Männern Jerusalems sie vor einem Strafgericht schützen soll, das über ihre Landsleute kommen wird, ziemlich ähnlich jenen blutigen Thürpfosten in der alten aegyptischen Heimsuchung. Da die Septuaginta hier lediglich das Wort *σημεῖον* gesetzt haben, damit das תָּו des Hebräischen zweifellos richtig wiedergebend, so möchte es schwer sein zu sagen, wie Tertullian zu der Kunde kommt, dass תָּו wie *σημεῖον* so Tau heisst (des Alphabetes ultima littera) wie er also zum „signum Tau“ in seinem Texte gekommen ist; erst ein Späterer [2]) ist sich hier klarer und weiss, dass das ältere ת die Form eines Kreuzes gehabt hat. Ob nun dürftige Kunde von letzterem Tertullian

1) adv. Jud. 11. Ezech. 8, 12—18; 9, 1—6.

2) Hieronym. Comm. in Ezech. III, cap. IX, 4. sq. antiquis Hebraeorum literis, quibus usque hodie utuntur Samaritani, extrema Thau litera crucis habet similitudinem, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur.

hier mit vorgeschwebt, geschöpft etwa aus dem Verkehr mit einzelnen Judengelehrten oder wie es sonst sich verhalten mag: er sagt, dass das „mystische Zeichen" in mancherlei Art früh gepredigt sei, in welchem alles höhere Leben der Menschheit seit Anfang beschlossen war, ein Zeichen, dem freilich die Juden den Glauben beharrlich verweigern sollten: worauf eine Pentateuchstelle zu weiterer Bekräftigung nachfolgt. Dies alles wird kürzer behandelt in dem Werke gegen den Pontiker, den er mit Thammuz und Elam naturgemäss nicht bewirtet; auch so scheint es wie ein salto mortale, wenn, vielleicht dem Griechen zuliebe, hier direkt ein „griechisches Tau" steht, gleich als ob zu dem Verbürgten zu zählen wäre, dass Ezechiel griechisch geschrieben habe: dass das griechische Tau ein Kreuz sei, war ja dann gar nicht mehr zweifelhaft. Die Hauptsache aber wird die sein, dass den „ungläubigen" Juden, von denen soeben geredet ward, die „gläubigen" Marcioniten in dem neuen Werk gegenüber treten. Hier ergreift er beinahe mit Pathos Marcion's christliche Bruderhand, eine Hand, die kein Jude ihm bieten konnte. Die Ketzer kennen das Zeichen, so mögen sie nun weiter erkennen, dass der Schöpfer seinen Christus geweissagt, welcher am Kreuze gestorben ist.[1])

Dem obigen durchaus parallel ist auch das Verhältnis der Texte, wo die Demut Christi in Frage kommt.[2]) Die „Juden" sagen hier einfach: wenn der, welcher alle Demut, Geduld und Stille bewähren wird, von den Propheten gezeichnet ist, und ein solcher Mensch nun gekommen ist, wird dieser nicht Gottes Christ sein? Der Pontiker war anders zu nehmen. Man darf ihm durchaus zugestehen, dass die Demut, Geduld und Stille des Herrn bei ihm völlig gewürdigt wird, und darum darf man ihm zumuten, dass er schliesslich in Jesaias' Worten seinen

1) Vgl. die Stellen in meiner „Abfassungszeit" etc. S. 87 Anm. 4. 5. 6 (adv. Jud. 11 (II, 732, u.), adv. Marc. III, 22 (II, 153, m.)

2) Vgl. Semler's Synopse bei Oehler III, 649, u.; adv. Marc. III, 17 (II, 145, o.). Expostulo autem de proposito, si das ei omnis humilitatis et patientiae et tranquillitatis intentionem, et ex his Esaïae erit Christus? adv. Jud. 9 (II, 726, o.). Expostulo etiam, ut qui a prophetis praedicabatur ex Jesse genere venturus et omnem humilitatem et patientiam et tranquillitatem esset exhibiturus, an venerit? Zu beachten ist hier auch das im Antimarcion als unwesentlich unterdrückte venturus und venerit. Vgl. hier S. 51 Anm. 4.

eigenen Christus noch finden werde. Der Unterschied liegt auf der Hand. Die ältere Schrift an die Juden ist naturgemäss hier auch die kältere: hier handelt man sachlich und nüchtern von Weissagung und Erfüllung und fragt, wie beides sich reime, während Marcion's Ketzer-Weltkirche, das „Ungeziefer des Hauses", aber doch des Hauses des Herrn, sympathisch und warm wie sie immerhin den stillen Jesus ans Herz drückt, eine wärmere Begegnung erfahren muss. — Mit der kleinen Correctur von credantur in maneant steht es ähnlich. Sie hat nämlich sicher zu thun mit dem hurtigen „Schwamme" des Marcion, welcher die Kindheitsgeschichten so unnachsichtig hinwegwischt. Die Juden als ganze Extraneer werden von dem Schriftsteller aufgefordert, an die Magi der Botschaft zu glauben, während er den Marcion aufruft, die Magi stehen zu lassen.[1]) Hat auch nur Matthaeus die Magi und fehlen dieselben ja auch im unverstümmelten Lucas, so schwebt doch dem Verfasser des „Marcion" die solidarische Art vor, in welcher alle Kindheitsgeschichten miteinander verknüpft sind. Jener seltsame Marcion-Heiland, der nach Kapernaum niedersteigt, jenes kräftigste Wunder der Wunder, war eben den Anfangskapiteln der beiden Evangelien feindlich. — Auch hier trägt der Weg von den „Juden" zum „Marcion" den Stempel der Wahrheit. Die umgekehrte Richtung des Weges können wir nicht immer verfolgen, wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten. Wir bezweifeln, dass sie ähnlich wahrscheinlich ist.

Eine härtere Nuss sind die Änderungen derjenigen Stelle der „Juden", die jenen Magi voraufgeht. Es handelt sich um die „Kraft von Damaskus" und um die „Beute Samariens", die laut prophetischem Wort dem Messias zum Raub werden sollen.[2])

1) S. Semler bei Oehler III, 645. Zu dem „maneant" im Antimarcion kann man u. a. vergleichen Cicero de off. 3, 12: maneat ergo, quod turpe sit, id nunquam esse utile. Forcellini: maneat = inconcussum sit et irrefutabile.

2) Semler bei Oehler III, 644. adv. Jud. 9 (II, 721); adv. Marc. III, 13 (II, 138, o.). Die Sätze, die hier vor allem in Betracht kommen, lauten: „Juden": Ante est enim inspicias aetatis demonstrationem, an virum jam exhibere ista aetas possit, nedum imperatorem. Antimarcion: Ante est enim inspicias aetatis demonstrationem, an hominem jam Christum exhibere possit (fehlt: ista aetas!) nedum imperatorem. Weiterhin: „Juden": Enimvero si nusquam hoc natura concedit, ante militare quam vivere, ante

Dem Verfasser erfüllt sich dies Wort in eben jenen Magi des Orients, die Gold, Weihrauch und Myrrhen dem Kinde Jesus entgegentragen. Indem die „Juden" voraussetzen, dass eben diese Deutung gesichert und unanfechtbar dastehe, erörtern sie die Unmöglichkeit, in sichtlich satirischer Tonart, dass ein Kind schon den Feldherrn spiele, wie dies doch die wörtlichen Ausleger des Propheten zu wollen scheinen: die figürliche Deutung sei notwendig. Nimmermehr kann das Kind schon den Mann machen (virum facere), geschweige denn gar den Feldherrn, der die „Kraft von Damaskus" erobert und „Samariens Beute" im Sturm nimmt. Die Natur verstattet es niemals, das Kriegshandwerk zu betreiben, ehe man die Kinderschuhe auszog. Hier corrigiert Antimarcion zunächst das „virum" in „hominem", und setzt dann statt „virum facere" ein sehr viel dunkleres „vivere". Man scheint übersetzen zu müssen: Wer kann kämpfen, ehe er Mensch ist, wer führt Krieg, bevor er das Leben hat? Allerdings kann ja homo auch „Mann" heissen, in engerer Begrenzung selbst „Fusssoldat", dann wäre von den Varianten die erstere zweifelsohne belanglos und die Änderung lediglich Laune. Doch die zweite Wandlung des Textes, das „vivere" macht wieder stutzig, da es eben „System" zu verraten scheint. Und so sieht man sich doch wohl zurückgedrängt zu jener obigen Fassung und vor die Frage gestellt, was der Änderer eigentlich sagen wollte, denn vivere im Sinne von „Mann sein" wird schwerlich zu erhärten sein. Ich meine, dieses vivere zwingt, an jenen Doketismus zu denken, der ja zu den markantesten Zügen der pontischen Lehre gehört hat. Marcion leugnet Geburt, auch Kindheit und Kindheitsgeschichten. So scheint denn dem Lehrer des Scheinleibs der Verfasser auch an unserer Stelle sein Christus-Phantasma vorzurücken, welches, Mensch wie Mann doch nur scheinbar, nach Kapernaum absteigt. Der, allerdings versteckte, Gedanke würde dann etwa der sein: bei dem, der überhaupt mit der Menschheit des Heilandes gar keinen Ernst macht, ist auch die Überlegung absurd, ob er etwa als Kriegsheld erscheinen werde. Wer die Kindheitsgeschichten leugnet, wem

---

virtutem Damasci sumere quam patrem nosse) sequitur ut figurate pronuntiatum videatur. Antim.: Enimvero si nusquam hoc natura concedit, ante militare quam vivere, ante virtutem Damasci sumere quam patris et matris vocabulum nosse, sequitur ut figurata pronuntiatio videatur.

Christus de coelo expositus, semel grandis, „nur Gott“ ist[1]), der verlegt sich die Schlüssel zur Weissagung, die eben auf die Magier hinzielt und zur Krippenwiege geleitet. Allerdings gibt es noch ein Bedenken. Die Stelle, die wir eben heranzogen, kann insofern untauglich scheinen, ja als alles obige umstürzend, als grade der Ausdruck homo dort im nächsten Zusammenhang „Mann“ heisst.[2]) Nur müsste, wer darauf Wert legt, auch das gleich darauf folgende nachlesen, wo die Bedeutung aufs deutlichste umschlägt und drei Mal homo „der Mensch“ ist.[3]) Und so bleibe ich doch dabei stehen: Tertullian weicht hier der Versuchung, das „Deus tantum“ des Marcion hier in rascher Weise mit einzumischen, wodurch freilich wirkliche Schiefheit in die folgenden Witzworte kommen muss. Denn die Spässe über Butterbrodknaben, die etwa im Pontus zu Felde ziehn, passen ja freilich nur dann, wenn homo gleich vir genommen wird, und wenn vivere hiesse ein Mann sein. Der Text der „Juden“ allein ist den Butterbrodknaben ganz angemessen, der Antimarcion nimmermehr. Als Ergebnis betrachte ich folgendes: Spezifisch Antipontisches ist hier in den Text der „Juden“ hineingewebt, ohne dass eine völlig concinne Behandlung der Sache herauskäme. Und dies ist freilich kein Wunder. Hiess es uns bereits früher ein Kunststück, den Sichemiten so auszubeuten, dass doch jener „feine Fall“ des Judengenossen zum Recht kam, so war es erst recht ein Kunststück, hier im heissen Kampf mit dem Pontiker bei Benutzung einer eigenen Arbeit die Frontveränderung durchzuführen. Dass hier Risse und Lücken sich zeigen würden, war von hausaus wahrscheinlich. — Für uns das Wichtigste ist, dass der Text der „Juden“, der „Urtext“, sich hier als der concinnere ausweist.

---

1) adv. Marc. IV, 21 (II, 214, o.).

2) (Jesus nicht) diu infans, vix puer, tarde homo, sed de caelo expositus, semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus et deus tantum.

3) Christus heisst da: vermis et non homo .. Et merito (Christus) se pro suo homine deposuit, pro imagine et similitudine sua ... ut, quoniam homo non erubuerat lapidem et lignum adorans etc. Wenigstens die beiden letzten Male kann man nicht füglich: „Mann“ übersetzen. Die ganze Stelle zeigt die bekannte Incommensurabilität zweier verschiedener Sprachen.

Nach Neander und Corssen (S. 6) freilich sollen grade die „Butterbrodknaben" nur im Antimarcion tauglich sein. Sie sollen Ergänzung des Bildes sein, welches Tertullian im Eingang des ersten Buchs gegen Marcion von der Heimat des Pontikers zeichnete. Man erinnert an einzelne Züge jenes lichtlosen Schauergemäldes, an jene „Kannibalen" des Pontus, an die Mädchen, die lieber zum Kampf als in die Brautkammer ziehn wollen, an die ewigen pontischen Nebel, die kein Strahl der Sonne durchdringe. Dazu soll denn das Spottbild gut passen, das Tertullianischer Witz — in den „Juden" sowohl wie im „Marcion" findet sich diese Ergötzlichkeit — hier zu bieten für gut findet. „Eine andere Sache ist es, wenn die Kinder bei euch in den Kampf stürzen, von der Sonne gebräunt, statt des Salböls, sodann mit Windeln umpanzert und mit Butterbrödchen besoldet, so dass sie eher zu kämpfen als die Brust der Mutter zu zerren wissen." Nun fährt aber Corssen in Wahrheit mit seinem Rückweis doch übel. Er betont die verschleierte Sonne in dem Schreckensbilde des Pontus, jene ewig von Nebeln verhüllte, und an dieser verdunkelten Sonne sollten pontische Kinder gebräunt werden? Tertullian, statt sich jenes Gemälde im dritten Buche zurückzurufen, hat hier mindestens einen der Einzelzüge jenes Gemäldes vergessen. Und, scheinen die „Amazonen" des Eingangs zu den „Butterbrodkriegern" zu passen, sich zu ihnen wenigstens besser zu reimen als jene ewigen Nebel, so bleibt doch durchaus zu beachten, dass jenes geographische Zerrbild, im Eingang vom Pontus entworfen, im Sinne des Pontusbekämpfers in bitterem Ernste zu nehmen ist, während hier diese Säuglingssoldaten auch im Sinne des Schriftstellers Spässe sind. Von ganz spezifischem „Salz", das in dieser Scherzrede liegen soll, grade mit Bezug auf den Pontus, wird somit nimmer zu reden sein. Die Juden werden reichlich so gut diese Posse beherbergen können, wie die spätere grössere Arbeit. Ist es doch ein jüdischer Seher, der die Butterbrodfrage heraufbeschwört[1]), ein heiliges

1) Jesaias 7, 15 *βούτυρον καὶ μέλι φάγεται κτλ.* Dies wird citiert adv. Jud. 9 (II, 720, o.), wie überhaupt mehrere Sätze aus Jes. 7, 13 ff., wozu 8, 4 hinzutritt. Dieses butyrum et mel manducabit ist der einzige wirkliche Ausgangspunkt für das Witzwort von den „Butterbrodjungen" (butyro stipendiati II, 721, m.). Im Antimarcion (II, 138, m.) finden sich die „Butterbrodjungen" nun auch, aber Jesaias 7, 15 wird mit keinem

Buch Israels, an das diese Witze sich anlehnen. Und nun muss man freilich bedenken, welche Züge die Judengeschichte des letzten Jahrhunderts geboten hatte. Verzweiflungskämpfe in Cypern, Cyrenaica und anderer Orten, Verzweiflungskämpfe darauf nicht minder im Heiligen Lande. Dass diese geschichtlichen Züge dem Autor völlig geläufig sind, zeigt z. T. Adversus Judaeos, zeigt auch der Antimarcion, zeigt das Apologeticum. Denn freilich den Juden der Gegenwart, ohne Rückblick auf ihre Geschichte, solche „Butterbrodkrieger" zu bieten, wäre mehr als kindisch und possenhaft, wäre herzlos grausam gewesen. Aber Israel hatte den Kriegspfad, binnen Menschengedenken, betreten, es hatte wirklich den Kriegsmann, und zwar einen wilden, abgegeben.[1] Liegen jene amazonischen Kämpfe dem Verfasser in räumlicher Ferne, so diese der Juden in zeitlicher: die phantastisch-ironische Ader hat in beiden Fällen hier Spielraum. Denn freilich an „sich prügelnde Kinder" mit Grotemeyer zu denken, hiesse, das gebe ich zu, den Sinn dieser Stelle verkennen und ohne Ursach dem Autor ein Unmass von Albernheit aufbürden.

Von sonstigen kleineren Umprägungen will ich noch vier hier erwähnen. Die erste derselben zeigt den Montanismus geschäftig, welchem der Bekämpfer des Marcion seinerseits schon verfallen ist. Zum montanistischen Einschlag gehört zumal der

Worte herangezogen. Jesaias 7, 14; 4, 8 stehn dort freilich zu lesen (II, 137. 138): doch die Butter und der Honig des Prophetenworts fehlen. Erst nachträglich treten sie auf (II, 139, m.). Dies dürfte genügen, um die Verlässlichkeit von Neander's u. Corssen's Bem. in dieser Beziehung zu würdigen. Auch hier zeigt sich vielmehr der Text des Buchs an die Juden als der innerlich und wesentlich concinnere. Der Borg des Antimarcion springt durchaus in die Augen.

1) Mommsen Röm. Gesch. V, S. 542. Nicht volle 50 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, im J. 116 erhob sich die Judenschaft am östl. Mittelmeer. Hauptsitze der Empörung Kyrene, Kypros, Ägypten. Ziel: Ausrottung der Römer wie Hellenen. In Kyrene sollen 220,000, auf Kypros gar 240,000 Menschen von den Juden umgebracht worden sein. Später folgten bekanntlich die furchtbaren Hadrianischen Kriegszeiten. Dass Tert. diese kannte, wird nicht erst zu beweisen sein. Auf Tert.'s geschichtl. Bildung im allgem., und namentlich auch die Kaiserzeit anlangend, bin ich etwas näher eingegangen in „Tertullian und die Kaiser". (Maurenbrecher's Histor. Taschenbuch 1888 S. 159—193) und „Tertullian's Geburtsjahr" (in Hilgenfeld's Z. S. für w. Th. XXIX, 2 S. 207—223).

„Prophet", den er aus Jesaias vorlangt, da, wo er doch in den „Juden", dieselbe Stelle citierend, solchen Bezug nicht gemacht hatte. Der Herr, so heisst's in den „Juden"[1], hat Jerusalem und den Juden „unter anderem" auch entzogen den findigen Architekten, welcher die Gemeinde, den Tempel Gottes erbaut, die heilige Stadt mitsamt der Behausung des Höchsten. „Unter anderem", schreibt er geflissentlich, denn der griechische Text bot viel mehr, etwa noch „den Starken und Riesen, den Krieger, den Richter, Propheten." Der Antimarcion folgt dem, wiederholt auch das „unter anderem", erstreckt aber die Auswahl bezeichnend genug etwas weiter, nämlich eben auf den „Propheten", der ihm neuerdings so sehr am Herzen liegt. Wir werden demnächst ja beobachten, dass der Autor des grösseren Werks es seine Sorge hat sein lassen, überhaupt den genaueren Anschluss an die Septuaginta durchzusetzen, während er vorher in den „Juden", wohl mehr aus dem Gedächtnisse schöpfend, sich darin minder exakt zeigt. Um so merkwürdiger ist, wie ich meine, hier diese parteiische Auswahl.

Wie hier der Montanist sich bemerklich macht in dem Zusatz eines einzelnen Wortes, so in Tilgung eines einzelnen Worts der Verfasser eines grösseren Buchs im Unterschied vom Concipienten des Entwurfs eines Gespräches. Ein einfacher Tilgungs-

1) S. Semler bei Oehler III, 656, u.: adv. Jud. 13 (II, 737, u.). Abstulit enim dominus sabaoth in Judaeis et ab Hierusalem inter cetera et sapientem architectum, qui aedificat ecclesiam dei templum et civitatem sanctam et domum domini. — adv. Marc. III, 23 (II, 154, o.): Abstulit enim dominus sabaoth a Judaea et ab Hierusalem inter cetera et prophetam (vorangestellt!) et sapientem architectum, spiritum scilicet sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum, et civitatem dei. — Jesaias 3, 1ff. (van Ess 768): *ἰδοὺ ὁ δεσπότης κύριος σαβαὼθ ἀφελεῖ ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἰσχύοντα καὶ ἰσχύουσαν, ἰσχὺν ἄρτου καὶ ἰσχὺν ὕδατος, γίγαντα καὶ ἰσχύοντα, καὶ ἄνθρωπον πολεμιστὴν, καὶ δικαστὴν, καὶ προφήτην καὶ στοχαστὴν, καὶ πρεσβίτερον καὶ πεντηκόνταρχον, καὶ θαυμαστὸν σύμβουλον καὶ σοφὸν ἀρχιτέκτονα καὶ συνετὸν ἀκροατήν.* Dass er hier auswählt, ist begreiflich. Ursprünglich hatte ihn das Bild vom Tempel (Gemeinde-Tempel) angezogen: die jüdische Gemeinde hat keinen Bauherrn mehr. Neuerdings steht der „Prophet" auf der Tagesordnung: in Israel ist die Prophetie tot. Die Christen haben ihren Montanus, ihre Priscilla etc. (Man vgl. den Eingang von de praescr. haer.: conditio praesentium temporum etc.; auch apolog. 39 (I, 256): praesentium temporum qualitas etc.)

strich vertreibt jenes ipse der Juden, dem wir schon im vorigen Abschnitte besondre Beachtung zu widmen hatten. Wir lesen in den „Juden“ die Worte ne cursum demorer ipse, während im Antimarcion dieses ipse verschwunden ist. Der ganze Finalsatz ist merkwürdig. Als advokatisch Geschulter, als geübter Debattierer und Redner von hausaus geeignet für Streitreden, und als solcher auch in den Kampf mit dem Judengenossen hinabgestiegen, sind ihm Wendungen wie diese: „ich will gar nicht reden“ geläufig, und analog ist wohl diese: ich will die Debatte nicht aufhalten. In dem Buch gegen den Pontiker wiederholt er diese Worte zum Teil; ne cursum demorer, schreibt er, denn dies liess sich allenfalls selbst in dem späteren Buche noch hören. Aber das ipse freilich war in dem Buche nicht leidlich.[1]) Der Pontiker selber ist tot, und wie phantasievoll lebendig er ihn auch als Gegner sich hinstellt: da er nie mit ihm „colloquiert“ hat, wäre das ipse jetzt sinnlos.

Wenn er weiter ein „Judaeam“ der „Juden“ in die „gens Judaeorum“ geändert hat[2]), so erscheint der Unterschied schmal, und doch ist es schwerlich ganz zufällig. „David“, so schrieb er zunächst, „hat allein in Judaea geherrscht“, nur innerhalb des Landes Judaea. „David herrschte allein“, so hat er später geschrieben, „innerhalb des Volkes der Juden“. Verbürgt ist zunächst nun die Thatsache, dass seit den Hadrianischen Tagen das Land einen neuen Namen führte.[3]) Syria Palestina war die offizielle Bezeichnung, während der Name Judaea ausser Gebrauch kommen sollte: letzteres ein Bruchstück der Strafen, die über die Rebellen ergangen waren. Die Historia Augusta ihrerseits kennt denn auch überhaupt kein „Judaea“: wo irgend vom Lande geredet wird, heisst das Land Palestina. Auch ist der nunmehrige Sprachgebrauch Tertullian gar nicht unbekannt. Redet er zu Heiden im „Pallium“, so spricht er von Palestina[4]); auch

1) vgl. m. „Abfassungszeit“ etc. S 86. 87 oben. — Zur rhetorischen Phrase vgl. u. a. selbst Tert.'s halben Namensvetter: Acta Apostol. 24, 4: *ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖόν σε ἐγκόπτω.* So Tertullus vor Felix.

2) Oehl. III, 655.

3) Freilich doch wieder auch einen sehr alten: den alten herodotischen Namen, das Syrien der Philister oder Syria Palestina. Mommsen Roem. Gesch. V, 546.

4) Aspice ad Palestinam de pallio 2 (I, 922, o.). — Syria Palestina apolog. 5 (I, 130).

„Syria Palestina" ist anzutreffen. Allerdings ist er nicht consequent und hatte wohl kaum dazu Ursach, denn amtliche Namen der Art haben selten wohl reissenden Kurs und finden an der Macht der Gewohnheit und der Trägheit des Herkommens Gegner. Bringt die Schutzschrift einmal „Judaea", so freilich dort in einem Nexus, wo „Palestina" kaum tauglich war[1]) und „Judaea" die jüdische Herrschaft, das jüdische Reich bezeichnete: aber ein andres Mal steht es doch anders, und, wenn er „Galilaea" als Landschaft den römischen Grossen erläutert, so traut er ihnen offenbar zu, dass sie gleich sein „Judaea" verstehn werden.[2]) In den mehr esoterischen Schriften braucht er um so mehr den veralteten, eigentlich verpönten Ausdruck[3]), und es hiesse wohl willkürlich klügeln, wollte man darauf Gewicht legen, dass dies teils in Citaten geschehe, teils da, wo von Zeiten die Rede ist, die hinter Hadrianus zurückliegen. Wird doch David's Judaea ganz zweifellos — ausnehmend weithin — zurück liegen. Undenkbar wäre ja nicht, dass ihm doch grade hier die Erinnerung an den gültigen Ausdruck die Feder führe. Nur wahrscheinlicher ist etwas andres: dass correctere geschichtliche Kunde ihm später die ältere Wendung als unhistorisch erscheinen liess. Denn David hat bekanntlich sein Reich weit über Judaea hinaus bis zu Euphratwassern erweitert. „Innerhalb des jüdischen Volkes" war mit grösserer Richtigkeit auszusagen.

In Kürze ein viertes und letztes Stück. Wenn Justin's König von Assur beim Autor der „Juden" den Teufel meint, „der die Heiligen vom Glauben hinwegscheucht", der Antimarcion aber zum „Herodes" Justins zurückbiegt[4]), so ist das vermutlich begründet in

---

1) apolog. 26 (I, 225, u.) postremo si Romanae religiones regna praestant, nunquam retro Judaea regnasset despectrix communium istarum divinitatum.

2) apolog. 21 (I, 203, u.) cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam, Judaeae regionem, ad quadraginta dies egit docens eos quae docerent (in de anima Oehl. II, 582 hält er „Galilaea" nicht für erläuterungsbedürftig).

3) apud Bersabe Judaeae de jej. 9 (I, 863, u.); cf. de monog. 16 (I, 786, u.); adv. Marc. IV, 8 (II, 172, o.); ebendas. 19 (II, 206, u.) sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum; adv. Marc. III, 23 (cf. Oehl. III, 656, u.), wo der LXX gefolgt wird.

4) Vgl. m. „Abfassungszeit" etc. S. 84 Anm. 7. — Über den Teich Bethesda wird ebendaselbst S. 85 geredet, worauf hier zu verweisen ge-

inzwischen veränderter Zeitlage. Denn sind die „Juden" auch schwerlich während scharfer Verfolgung geschrieben, so fällt der Antimarcion sicher in Zeiten besonderer Stille. Da die Christen jetzt gar nicht „gescheucht werden", schien die älteste Wendung entsprechender.

b. Stilistische Änderungen.

Den Stil betreffen die Wandlungen, denen die Citate anheimfallen, alt- wie neutestamentliche. Mit einer einzigen Ausnahme[1]), wo die grössere Eleganz des Ausdrucks wohl solche Abweichung anriet, wird hier folgerichtig verfahren, so dass der Antimarcion stets die Septuaginta genau oder wenigstens genauer zu bringen pflegt. Wir schliessen daraus mit Recht, dass der jüngere Verfasser gewöhnt war, zumal in jenem „Entwurf", mehr aus dem Gedächtnis zu schreiben, und dass er sich später auflegte, für die eigentlich literarische Leistung eine Nachprüfung zu veranstalten. Auch mag etwa später ein Fonds von gesteigerter Sicherheit mitwirken, so dass ihn nach öfterem Lesen die Memorie besser bediente. So verfährt der Verfasser bei Psalmstellen[2]), so wird einmal eine Jesaiasstelle in bezeichnender

---

nügen muss. Dagegen sei noch mit einem Worte erwähnt die Differenz von secta („Juden") und haeresis (Antimarcion). S. Semler bei Oehler III, 651, u. Das dort beigebrachte Septuaginta-Citat lautet (Genesis 49, 5): *Συμεὼν καὶ Λευὶ ἀδελφοὶ συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξαιρέσεως αὐτῶν.* Die „Juden" sagen für das letzte: ex sua secta, Antimarcion ex sua haeresi. In diesem scheinbar wörtlicheren Anschluss an die LXX wird wohl ein Seitenhieb auf den Haeretiker nicht zu verkennen sein. Die Juden haben „Secten" (vgl. die „Pharisaeer, von denen im Zusammenhange der „Juden" — s. Oehl. III, 651 — ausdrücklich die Rede ist), aber sie haben keine „Haeretiker". Auch hier ist schliesslich der Weg vom Antimarcion zu den „Juden" so unwahrscheinlich wie möglich. Bei Revision seiner Citate (s. das gleich folgende) hat der Verf. den Seitenhieb ausgeteilt.

1) s. Oehler III, 640. adv. Jud. 14 (II, 739, u.) omnes nationes terrae secundum genus et omnis gloria servient illi; adv. Marc. III, 7 (II, 130, u.) omnes nationes terrae secundum genera et omnis gloria famulabunda; Daniel 7, 14 *αὐτῷ δουλεύσουσιν.*

2) s. m. Abfassungszeit 84 Anm. 5. In Psalm 45, 5 bringt er sogar zwei Correcturen an. S. Oehl. III, 647. m. „Juden": et deducet, inquit, te magnitudo dexterae tuae; Antimarc.: et deducet te, inquit, mirifice dextera tua. LXX: *ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιά σου.*

Weise vervollständigt.[1]) Auch in einem Abschnitt der „Könige" steigert er die Genauigkeit deutlich.[2]) Auch zwei Evangelienworte werden später dem Grundtext genähert, ja eins dieser beiden sogar mit Preisgebung früheren Wortspiels. Eine Verbesserung nicht des Citats, wohl aber der Art seiner Einführung findet sich ganz entschieden, wo er in den „Juden" vergessen hatte, dass aus zwei Kapiteln geschöpft war. In Jesaias 7, 4 könnte man auf Sachliches fahnden, vielleicht Dogmatisches witternd, wo das patrem nosse der „Juden" in dem anderen Werke verändert und patris et matris vocabulum nosse gesetzt wird. Indessen Formelles genügt hier: der Text der Septuaginta kommt später genauer zum Ausdruck. Wie wir consequente Verbesserung, so müssten die Gegner der Echtheit consequente Verlotterung annehmen, deren ihr literarischer Dieb sich hier schuldig gemacht hätte. Eine solche Consequenz der Verschlechterung will an sich nicht besonders einleuchten. Die Nachlässigkeit als solche pflegt inconsequent zu verfahren. Vor Augen liegende Texte — wie ein solcher, der Antimarcion, doch hier offenbar zu denken wäre — pflegt sie nicht mit solcherlei Gleichmass, wie es hier vorläge, zu schädigen, das Bessere und Correctere gleichsam grundsätzlich verwüstend. Ein absichtliches Schlechtermachen hat auch die Kritik nicht behaupten wollen.

Kleinere Nüancen des Stils sind etwa praemittat, promittat.[3]) In den „Juden" verweist er den Gegner in den nächsten Bibel-

---

1) Oehl. III, 645, o.: malitiae non assentaturi. Dies soll (Corssen 8) der Freibeuter nicht verstanden haben (?). Auch Jes. 42, 6 (*εἰς διαθήκην γένους*) wird in adv. Marc. wörtlicher (in dispositionem generis) wiedergegeben, während die „Juden" schreiben generis mei (cf. Oehl. II, 722, o.; II, 139, o.).

2) s. Oehl. III, 655, u. (adv. Marc. 20. adv. Jud. 14 in fine). LXX 1 Kön. 7, 12. 13. *ἑτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ. αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον τῷ ὀνόματί μου, καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.* Jud.: thronus in aevum; Antim. thronus in aevum et regnum in aevum. Selbst dominus statt deus (III, 652, u.) bedeutet engeren Anschluss an die LXX. — Zur „Preisgebung des Wortspiels" — im Interesse der Genauigkeit des Textes — s. Abfassungsz. 83. Anm. 2. Daneben vgl. Oehl. III, 647: missurus in terram (Schwert senden, nicht Frieden). Die „Juden" haben (s. fr. „venit"): quando venturus in terras. — „Zwei Kapitel" s. Oehl. III, 643. — Zu Jes. 7, 4. s. Oehl. III, 644. (van Ess S. 772).

3) Oehl. III, 643, u. (adv. Jud. 9., adv. Marc. III, 13).

zusammenhang, der Antimarcion lässt den Nexus der Stelle beiseite und spricht generell von Verheissung, die vom Pontiker nicht verstanden werde. Auch das kennen wir schon: die Erörterung des nächsten Zusammenhangs in dem Buch an die Juden, den grösseren und weiteren Ausblick in dem Werk gegen Marcion. Noch mehr reine Formsache ist es, wenn bei Schilderung ältester Kriegführung ein Zusatz „de curru“ [1]) hinzutritt, der den Wagenkampf mit hineinzieht, wodurch das geschichtliche Bild, das er vorführen wollte, an Leben, und zugleich die Diktion jener Stelle entschieden an Rundung gewonnen hat. Auch hier fragt man sich billig, ob, den Vorgang umgekehrt vorgestellt, eine so systematische Schädigung eines besseren Textes erhört wäre, zumal an absichtlichen Unfug von der Kritik nicht gedacht wird. Oder soll der Verderber auch hier seinen Text „nicht verstanden“ haben?

Die Nachhülfen des Stils sind ziemlich häufig Verkürzungen. Der breitere und geringere Ausdruck gehört dem Buch an die Juden, der knappere dem späteren Meister einer gedrängteren Rede. Es stehe hier ein Satz aus den „Juden“ [2]): petra enim Christus multis modis et figuris praedicatus est. Da nun aber weder die Urschrift (die „Juden“) noch die gefeiltere und gemodelte Reinschrift diese multi modi erörtern will, die letztere nur die figurae, und auch diese in verändertem Sinne, da zudem überhaupt jene „modi“ dem Sichemiten verdankt wurden, auf dessen nackte Versicherung die „Juden“ die Behauptung herübernahmen, war Verkürzung ein ersichtlicher Fortschritt: es ist, als ob prunkender Ballast, ein ziemlich gehaltloser Hinweis auf breiteren biblischen Hintergrund, kurzer Hand über Bord flöge. Prägnanter und kürzer sind auch die Hebraei Christiani im „Marcion“ — auf die Kühnheit des Ausdrucks ward hingewiesen — gegenüber einem Umschweif der „Juden.“ [3]) Dass planmässig gekürzt wird, beweist auch noch manches andere. So das non expectabile nomen in dem Buch wider Marcion. [4]) „Wie geschieht

1) Oehl. III, 644, o.

2) cap. 9 (II, 724, u.). Dagegen adv. Marc. III, 16 (II, 143, u.) ganz kurz: petra enim Christus.

3) „Juden“: Nam qui ex Judaismo credunt Christo. Vgl. Corssen 6, oben. (Die Stellen: adv. Marc. III, 12, adv. Jud. 9 (II, 721, o.).

4) adv. Marc. III, 16, Anfang.

es", so redete Israel einst in Adversus Judaeos, „dass doch der erwartete Christ bei Propheten nie Jesus genannt wird und der angeblich gekommene den Namen Jesus geführt hat?" [1]) Also wiederum bündige Knappheit neben früherer breiter Ausführlichkeit. Anscheinend leichtere Kürzung, doch nicht ganz ohne sachlichen Hintergrund ist das spätere „Hieremias" für „Deus per Hieremiam." [2]) In den „Juden" bewegt sich die Darlegung auf der gemeinsamen Grundlage, die ihm in den „Juden" verstattet ist: dass Gott durch Propheten geredet hat in seinen „Heiligen Schriften." Beim Pontiker hat Hieremias mit Jesus gar nichts zu schaffen, er gehört ja nur der „gerechten", nicht der „gütigen" Gottheit. Die gemeinsame Basis fehlt hier und kann nicht im Umsehen geschaffen werden. Das „Gott durch Hieremias" kann er dem „Pontus" nicht aufdrängen. Endlich hat eine nutzlose Gründlichkeit, sozusagen eine verletzende Deutlichkeit im Antimarcion fallen müssen. Wenn Ezechiel Israel anredet: dein Vater ist Amoriter und deine Mutter Hethiterin, so war ja der Zusatz entbehrlich, dass dies nicht wörtlich zu nehmen sei. Derselbe ist später gestrichen worden. [3]). Der umgekehrte Weg zu den „Juden" vom Antimarcion her setzte teils consequente Verwässerung einer mehr gesammelten Redeweise, teils auch — „non expectabile nomen" — ein gewisses Verständnis voraus, wie der „einfältige" Freibeuter ein solches doch gar nicht besitzen soll.

Naturgemäss, zumal wenn bedacht wird, dass vielleicht ein volles Jahrzehnt zwischen beiden Schriften gelagert war, haben auch noch andre Gesichtspunkte, diese, wie viele der früheren, instinktiv und rasch sich hervordrängend, gewiss im einzelnen mitgewirkt, um dem späteren Buch auch stilistisch einen Sondercharakter zu leihen. An poetischer Färbung des Stils gebrach es gelegentlich nicht bereits dem älteren Schriftwerk. Wenn die Heiden „aus dem Strudel des Irrtums [4]) zu dem Herrn und

---

1) adv. Jud. 9 (II, 724, m.).

2) Oehl. III, 653.

3) S. Oehl. II, 723, o., Oehl. III, 656.

4) Strudel des Irrtums adv. Jud. 12, Anfang; Kriegswut cap. 3 (II, 707, m.); aufleuchten ebendas.; Christus erglänzend cap. 9 (II, 721, o.); erblühender Purpur de idol. 18 (I, 100, oben.); Lichter apol. 11 (I, 158, o.); Nacken de pall. 3 (I, 926, o.); flos virginum de virg. vel. 7 (I, 893, m.);

Schöpfergott auftauchen", wenn „das Neue Gesetz die Kriegswut in die Lust am Ackerbau umschafft", wenn „das Halten des Neuen Gesetzes zum Gehorsam des Friedens aufleuchtet", wenn Christus der Welt „erglänzt", so sind das ziemliche Proben jener poetisierenden Prosa, die überhaupt dem Verfasser so eigen ist. Nach den vorliegenden Spuren hat sich später diese Neigung gesteigert. Unter anderem „erblüht" ihm der Purpur, und es „erblühen" die Lichter, es „erblühen" die Nacken von Edelstein, und es gibt ihm eine „Blüte" der Jungfrauen. Es „blitzt und donnert hinein in die Welt die selige Botschaft", „aus dem Mutterschosse der Blindheit treten die Völker hervor und erbeben vor dem Lichte der Wahrheit." Die „Gerechtigkeit", einst in Kinderschuhen, „erglüht durch die Botschaft zur Jugendkraft", und, wie „Thränenregen" und „Mondestrost" ihm überkühn nicht erscheinen wollen, so „fliegt" ein karthagisches Weib hinein in den Brand ihrer Vaterstadt. Wenn diese entwickelte Neigung auch die Umarbeitung der „Juden" zu ihrer Zeit mit beeinflusst, so darf das füglich nicht Wunder nehmen. In der That ist der „Tau der Gnadengaben" eins der neuen stilistischen Lichter, welche der Redaktor jetzt aufsetzt. Ganz gemäss der ihm eigenen Manier, an dem Buchstaben der Urschrift möglichst enge zu kleben, wird aus prioribus — roribus, aus den „früheren[1]) Gaben der Gotteshuld" ein „Tau der göttlichen Gnaden." Hier ist man zudem noch imstande, die wahrscheinliche Genesis dieses Quidproquo zu verfolgen. Bereits im Kapitel, das nachfolgt, tritt derselbe „himmlische Tau" in dem Segen Isaaks auf und zudem in einem Zusammenhang, der so ausdrücklich wie möglich wieder auf die „Juden" zurückweist.[2]) Man könnte vielleicht es gewagt finden, den voraufgehenden Abschnitt aus dem, der folgt, zu erläutern. Doch bedenken wir, dass Antimarcion uns in dritter Auflage vorliegt, dass der Verfasser aus dem Vollen arbeitet und sein Plan durchaus überdacht ist, so wird wohl glaubhaft

---

blitzen (evangelio coruscante) de anima 49, Ende; donnern (intonuit evangelium) de pud. 12, Anfang; Mutterschoss apol. 39 (I. 261 f.); Gerechtigkeit erglühend de virg. vel. 1 (I, 884, u.); Thränenregen de res. carn. 58, Anfang; solatium lunae adv. Hermog. 29, Anfang; in incendium patriae devolavit ad mart. 4 (I, 12, m.).

1) vgl. Abfassungsz. 83. Anm. 1.

2) adv. Marc. III, 24 (II, 157, m.). Die Zurückweisung auf die „Juden" liegt in dem posterior et praelatior populus etc. Vgl. adv. Jud. cap. 1.

erscheinen, dass ihm hier die „kommende" Stelle schon in dem Vorigen vorschwebt. — Wie der Freibeuter aus roribus sein prioribus machen sollte, erscheint mir weit weniger durchsichtig. Er müsste bewussten Anstoss an der Kühnheit des Ausdrucks genommen haben, und, die planere Wendung zu formen, ein gewisses Sprachgeschick aufbieten, also grade diejenige Eigenschaft, die man am meisten ihm aberkennt.

Ist der Stil hier blühender, kräftiger als in den älteren „Juden", so könnte eine andere Änderung auf den ersten Blick nüchterner scheinen. Eine Allheit der Geistesbezeugungen vindiciert er in den „Juden" dem Heiland, er begnügt sich mit einer Verschiedenheit in dem Buch wider Marcion.[1]) Eine Steigerung kann das nicht heissen. Andrerseits wird ein Rückgang der Schätzung der Gaben des Herrn nicht zu denken sein. Auch hier ist indessen kein Grund, nach Art Corssen's so eilig etwa dem Texte der „Juden" einen Ausnahme-Vorrang zu leihen, indem man die Fetzen der Texte in abstrakter Vereinzelung auffasst. Viel besser geht man den Merkzeichen von des Autors Entwickelung nach, wie oben den poetischen Stil, so hier den philosophischen anlangend. Denn auf philosophische Fäden, die er seinem Ideengang einverleibt, werden wir hier uns gewiesen sehn. Zunächst will ja nicht viel besagen, wenn der Ausdruck universitas (Allheit) ihm in späteren Schriften vorwiegend das ganze „Weltall" bedeutet[2]), wobei denn ein „Weltall von Gaben" ihm überschwenglich erscheinen könnte. Denn universitas „Weltall" gehört bereits auch den „Juden" (cap. 2 Anfang). Wichtiger ist, dass eine Lehre, aus der griechischen Weisheit entnommen, ihm grade im Kampf gegen Marcion besonders hülfreich geworden war: die Lehre von diversitates (contrarietates) im Weltall.[3])

---

1) Oehl. III, 649, m. (adv. Jud. 9., adv. Marc. III, 17). „Juden": universitas spiritalium documentorum; Antim.: diversitas spiritalium documentorum.

2) apolog. 21 (I, 198, o.); adv. Marc. II, 2. Anfang; adv. Hermog. 32 (II, 367, u.), de res. carn. 13, Anfang.

3) adv. Marc. IV, 1 (II, 161, u.): nec mundum saltem recogitare potuisti, nisi fallor, etiam apud Ponticos ex diversitatibus structum aemularum invicem substantiarum. Vgl. die contrarietates elementorum adv. Marc. II, 29, Ende; contrarietates nati et innati, visualitatis et caecitatis, juventae et senectae, sapientiae et insipientiae de anima 29, (II, 603, u.). Zu universus, diversus, contrarius vgl. auch de anima 8, Anfang (II, 566 f.).

Speziell gegen Marcion kämpft er für den Deus bonus et justus, damit diversitates in Gott, sozusagen polarische Gegensätze innerhalb der Gottheit verfechtend. Und hier springt wohl schon in die Augen, wie die „Diversität der Charismen“ in Jesu Person zu verstehn ist. Auch er ist ihm bonus et justus, wie er andrerseits tapfer und demütig, ernst und milde zugleich ist. An diesen Gedankenprocess des Verfassers selber gemessen kann denn schliesslich der Ausdruck diversitas, dem Vorwurf der Mattheit entrückt, in der That als die bessere Wendung, weil als die praegnantere, dastehn.

Doch wir eilen zum Ende. Selbst jenes signum und dignum, wie es Antimarcion bietet, lässt sich trotz Corssen [1]) verteidigen. Wo immer die überlieferte Lesart einfachen Widersinn bietet, wird man, die Ehre des Autors gegen Abschreiberunglimpf verfechtend, zur Conjectur sich bequemen; wo hingegen dies minder der Fall ist, wird man wohl wiederholt überlegen, ehe der bequemere Weg der raschen Vermutung beschritten wird; dieser letztere ist um so verlockender, als er auch geistreicher scheinen will. In diesem Fall fehlt doch viel, dass die Lesart Widersinn böte. Der „Zeichen“ von Gott giebt es mancherlei: „monstruose“ und nicht monstruose. Das „monstruose“, so heisst's hier, sei von Gottes Seite her „würdiger“. Ja, müsste hier, was ich nicht leugne, der Text der „Juden“ in Wahrheit als der innerlich concinnere gelten, so würde mir daraus noch nicht folgen, dass Tertullian jenes dignum nicht dennoch selber geschrieben hat. Man vergleiche die Lesart vivere, welche wir früher erörtert, und was von Incongruenzen bemerkt ward, welche da, wo ein jüngerer Text einen älteren aufnimmt, sich einstellen. An Versuchungen zu jenem dignum fehlte es dem Verfasser mit nichten: das Deo dignum war längst ihm zum Lieblingsthema geworden.[2]) Es wäre zudem nicht undenkbar, dass die massvolle Schätzung der „Zeichen“, wie der Mann sie gelegentlich ausspricht, an dieser

1) S. Corssen S. 7. Anm. Vgl. adv. Jud. 9 (II, 721, u.): Signum autem a deo, nisi novitas aliqua monstruosa fuisset, signum non videretur. adv. Marc. III, 13 (II. 139, o.): Signum autem a deo, nisi novitas aliqua monstruosa, tam dignum non fuisset.

2) Vgl. u. a. das dreifache digne Scorpiace 3, Anfang; das deo indigna adv. Prax. 16 (II, 675, m.). Das sind nur geringe Proben, wie sie mir augenblicklich zur Hand sind.

Stelle mit anklingt[1]) und die paronomastische Neigung dazu das übrige thäte. — Nicht bedeutend ist die Veränderung, wenn statt „subnervare" der „Juden" ein „nervos succidere" eintritt.[2]) Das erstere ist afrikanischer, speziell apulejischer Ausdruck. So mag der noch jüngere Autor hier apulejisch geredet haben. Nur dass doch der Madaurenser mit dem Wort ein „entkräften" bezeichnet und von „Sehnen durchschneiden" nichts sagen will: also doch wieder wirkliche Besserung. Nebenbei sei noch erwähnt, dass ein „valde absurdum" der „Juden" durch des Autors solenneres „rideo" in dem späteren Werke ersetzt ist.[3]).

5. Die Zeit.

Aus dem vorigen konnte erhellen, dass die Schrift Adversus Judaeos vor 209[4]) geschrieben ist. Gegen Grotemeyer'sche Seltsamkeit: die „Juden" gehören dem Phryger, wird auf den „Propheten" zu weisen sein, den erst Antimarcion einschmuggelt. Auch habe ich früher die Zeitfrage bereits ausdrücklich erörtert und die Schrift den frühesten beigesellt. Ich habe hier nichts zurückzuziehn, was irgendwie von Belang wäre. Trotzdem giebt es freilich Gesichtspunkte, die teils mir früher entgangen sind, teils auch an der früheren Stelle nicht hinreichenden Raum fanden. Bei der Schwierigkeit dieser Zeitfragen, bei ihrer Verknüpftheit zugleich mit den Fragen der Einheit und Echtheit, bei dem Umstand, dass der einzige Kritiker, der die Einheit bündig verteidigte, in der Zeitfrage geirrt hat, will ich hier weiter ausholen und zunächst bei der ferneren Darlegung die Schrift als flottierendes Gut, der Verankerung harrend, betrachten. Der Rest unserer Untersuchung stehe auf eigenen Füssen und verschmähe zunächst selbst die Hülfen, die die früheren Abschnitte leisten könnten. Nur wenn eine Menge von Linien, von den Schriften des Autors ausgehend, nach einem Punkte zusammenlaufen, wird

1) S. meinen „Tertullian" S. 281 f. Adv. Marc. III, 3, Anfang. Da diese Erörterung grade im 3. Buch wider Marcion voraufgegangen war, so erscheint es mir sehr wohl denkbar, dass die Erinnerung nachwirkt. Die Bedeutung der virtutes und signa (s. II, 124, ganz o.) hatte er Marcion gegenüber im Interesse der Betonung der Weissagungen herabgesetzt.

2) Oehl. III, 651. — LXX: *ἐνευροκόπησαν.*

3) Oehl. III, 646.

4) D. i. vor adv. Marc. III.

ein möglichst begründetes Facit in Betracht der Zeit gewonnen sein. Um selbst die mindest wahrscheinlichen Zeiträume mit zu durchforschen, beginnen wir mit den spätesten Schriften, um Schritt für Schritt von da aus zu den frühern uns rückwärts zu wenden.

Weit von den „Juden" getrennt erscheint da die Schrift von der Keuschheit. Und doch enthält sie Gedanken, die wohl zur Vergleichung herausfordern. Jene nämlichen Söhne Rebekka's, die die Schrift an die Juden erörtert, sie geben in mässiger Umformung auch dem Späten noch Leitgedanken, mit denen der römische Gegner, bekanntlich Kallist, bekämpft wird. Es handelt direkt sich hier freilich um das Gleichnis vom Verlorenen Sohn, das aber, wie die Stelle erhärtet, in sehr erkenntlicher Weise an die Söhne Rebekka's heranrückt.[1]) Aber wie spröde verhält sich die späte Schrift zu den „Juden". Schon das bedeutet doch fast Verleugnung eigener Vergangenheit, wenn formell die frühere Ansicht als eine fremde behandelt wird.[2]) Da ihm jetzt durchaus daran liegt, den verlorenen Sohn als den Heiden, der zu Christus sich wendet, zu deuten, aber um keinen Preis als den Christen „der zweiten Busse"[3]), so muss ihm die ältere Form jetzt unter den Händen zerbrechen. Der verlorene Sohn ist ihm freilich das christlich gewordene Heidentum, wie der jüngere Sohn in den „Juden" ihm ja dasselbe bedeutet hatte. Aber da eben der Christ doch nie in die Fremde hinauswandert, um dann am heimischen Herde noch schliesslich den Vater zu finden, so wird hier ein Vorbehalt not, dieser Sohn muss hier qualifiziert werden. In dieser Qualifizierung liegt denn auch in der That eine Welt von inzwischen bestandenen Kämpfen, von innerkirchlichem Streit. Die einfältige Weise, laut welcher der jüngere Sohn alle Heidenchristen bedeutete, das „nos nationes" der „Juden" liegt hier in weitester Ferne.

1) Dies zeigt sich (de pud. 8. II, 807) schon in der äusseren Form: „Duos enim populos in duobus filiis collocant, Judaïcum majorem, Christianum minorem". Vgl. adv. Jud. cap. 1 (II, 702): major populus, i. e. Judaïcus .... minor populus, id est Christianus. Selbst darin, dass die in die Augen fallende Analogie mit den Ausführungen der „Juden" ihm hier nicht in den Sinn kommt (ganz anders adv. Marc. III, 24. II, 157), scheint sich die grosse Zeitferne anzukündigen.

2) „collocant" s. die vorige Anmerkung.

3) vgl. auch meinen „Tertullian" S. 468.

Ähnlich verhält sich die Fastenschrift. Die „Juden" erörterten einst einen Fall der Geschichte Zippora's. Dass diese, von dem Engel genötigt, ihren Sohn auf der Reise beschnitten hat, konnte, so hiess es dort, ein Gesetz nicht für Israel gründen.[1]) In den „Fasten" erlebt man den Umschlag dieser ihm nun veralteten Ansicht: insofern ein Einzelgelübde — sogar ein blosses Gelübde — „durch die Autorität des Genehmigers" allerdings später Gesetz wird.[2]) Ist dies das vollendete Gegenteil seines dereinstigen Grundsatzes, so ist späte Consequenz einer Eigenart, die schon in den „Juden" hervortritt, nämlich seiner spielenden Deutung des grossen Liebesgebotes[3]), dass sich dem alternden Manne der Wortsinn desselben verflüchtigt. Die Etappen dieser Verflüchtigung bis zu der Fastenschrift hin lassen sich genügend verfolgen. Hatte er in den „Juden" die Nächstenliebe einfach auf Selbstliebe ausgedeutet, allerdings auf rechte und heilige, so ist es Nüancierung der Anschauung, wenn der Seele des Menschen sein Körper als wertester Nächster gezeigt wird[4]), oder, kühner, der Herrgott selber als „nächster Verwandter" betrachtet wird.[5]) All dies weist zurück auf die Grundstelle, wo einst die Paradiesesgeschichte zu der Frage gedrängt hatte, wie bei der Einsamkeit Adams das Liebesgebot wohl in Kraft trete, bezw. wie Moses zu Adam, Sinai zu Eden sich stelle.

Als weitere spätere Ausdeutung eines Urtextes der „Juden"

---

1) adv. Jud. 3. Consideremus itaque quod non potuerit unius infantis coacta circumcisio omni populo praescribere et quasi legem hujus praecepti condere.

2) de jej. 11 (I, 868, o.) tamen et votum, cum a deo acceptatum est, legem in posterum facit per auctoritatem acceptatoris.

3) adv. Jud. 2 (II, 703, m.): si proximum diligerent, id est semet ipsos.

4) de res. carn. 63 (II, 550, m.) quid, anima, invides carni? Nemo tam proximus tibi, quem post dominum diligas; vgl ebendas. 9 (II, 479, u.) diliget carnem tot modis sibi proximam.

5) Scorp. 3 (I, 504, o.) itaque tria milia hominum a parentibus proximis caesa, quia tam proximum parentem deum offenderant. — In de jej. 3, Schluss scheint sich ein schliessliches Facit dieser spielenden Behandlung anzukündigen. Scimus ... quam facile dicatur, Opus est ... diligam deum et proximum tanquam me. Darin, dass Phrasen leicht sind, hat er ja zweifellos recht. Aber es ist doch bezeichnend, dass man dem strengen Faster, der mit dem Wortlaut des Liebesgebotes doch auch ein leichtes Spiel getrieben hatte, dies Liebesgebot „unter die Nase reibt."

erscheint in resurrectio carnis die Fassung des Heiligen Landes im Sinne von: Leib des Erlösers. Hier hatten die „Juden" ja schon neben „Rationalismus" auch Mystik. Sie gingen aus von dem Psalmwort: die Erde gab ihre Segnungen, um mit echt tertullianischer Eile zur Genesis hinüberzubiegen: gemeint sei in jenem Psalmwort die terra virgo der Thorah, die noch nicht von Regen befeuchtet, von Wolkenbrüchen befruchtet, den Rohstoff zu Adam geliefert, grade wie nachher der Messias von einer anderen Virgo geboren ward.[1]) Sehr ähnlich resurrectio carnis. Die Juden, sagt diese Schrift, hoffen nur auf irdische Dinge und verstehn unter heiliger Erde die Scholle des jüdischen Bodens, während diese heilige Erde vielmehr das Fleisch unseres Herrn ist. Diese kühne verblüffende Mystik fliesst aus der früheren Quelle; überraschend im nächsten Zusammenhange, geformt und fertig hervortretend wie Minerva aus Jupiters Haupte, ist sie nur recht zu verstehen mit den „Juden" als Auslegern. Die Nüancierung ist klar: an die Stelle der terra virgo tritt das Land von Dan bis gen Berseba, und beide sind schliesslich Symbole des heiligen Leibes des Meisters.

Sehr belehrend ist „Marcion" V.[2]) Der Gedanke der „Juden" wird aufgenommen, dass mit der Erscheinung des Herrn die Zeit der „Gaben" zu Ende geht. Aber wie neu ist der Zusatz, jener vorsichtige Vorbehalt, dass eben dieses Ende der Gaben doch nur für Israel gelte. Wie bestimmt wird die Ansicht hier abgewiesen, dass auch in der christlichen Kirche die Zeit der Gaben vorbei sei. Nach jedem ähnlichen Vorbehalt sucht man in den „Juden" vergeblich, so vergeblich wie nach dem „Propheten", den erst Antimarcion nachliefert. Und dennoch sollen die „Juden" ein montanistisches Buch sein!

Dass auch der „praelatior populus" im dritten Buch gegen Marcion auf die „Juden" zurückweist, als Reminiscenz an dieselben und zugleich als praegnanteste Kürzung, wird zum Gewissen zu zählen sein.[3])

Wichtiger sind freilich für uns die früheren Schriften des Autors. Zunächst und vor allem die „Einreden" mit ihrer Notiz

1) adv. Jud. 12 (II, 735, m.) vgl. de res. carn. 26 (II. 501, m.).

2) adv. Marc. V, 8 (II, 297), vgl. adv. Jud. 8. 13. (II, 718. 738). Zusatz: „quantum ad Judaeos".

3) Vgl. Oehl. II, 157 mit Oehl. II, 702.

über Streitgespräche [1]), die zu ihren Zeiten im Schwang sind. Eine Streitrede ging ja voran auch dem Buche Adversus Judaeos. Freilich die Colloquenten sind andere: dort der Judengenosse samt Anhang, und hier gnostische Ketzer. Aber schon das ist bemerkenswert, dass in irgend einer Weise auch hier eine Schrift, das Buch von den Einreden nämlich, als Gesprächsniederschlag dasteht. Erwägt man auch die Streitunterredungen im zeitlich benachbarten „Götzendienst" [2]), so scheint sich bezeichnend ein Zeitraum von Disputationen zu bieten, dem bei Lebzeiten des Autors kein ähnlicher mehr zur Seite steht. Das Wichtigste aber wird sein, dass der Schriftsteller jetzt eine Abneigung gegen solche Gewohnheit gefasst hat, und dass das Gespräch mit dem Juden eine ähnliche Verstimmung zurückliess. Die Zwiesprachen mit den Ketzern bereiteten ihm lediglich „Kopfschmerzen"; bei der Streitunterredung mit Israel erfasst ihn ein ähnliches Missbehagen, wenn bei dem Lärm der Debatten „die Wahrheit durch Nebel verdunkelt wird". [3]) Dass dabei die Methode der Streitreden, die ihm so wenig behagt haben, durchaus eine ähnliche war, ergiebt sich mit völligster Deutlichkeit: in einem wie dem anderen Falle ward mit Schriftgründen gestritten. Am bittersten redet er doch nun in Bezug auf die Debatten mit Ketzern. Eine Reihe von Einzelerfahrungen bildet, wie es scheint, eine Leiter, auf deren äusserste Sprosse er tritt zur Zeit jener „Einreden": fort mit sämtlichen Schriftdebatten gegenüber der Gnosis! Und dass er an literarische nicht denkt, scheint [4]) der Antimarcion darzuthun, auch resurrectio carnis, auch de carne Christi u. a. Die Verstimmung, die ihn beherrscht, scheint wirklich wesentlich eingeschränkt auf disputatorische Kampfgänge: diese Streit-

---

1) cap. 15 hunc igitur potissimum gradum obstruimus non admittendi eos ad ullam de scripturis disputationem. Ja er sagt (cap. 16) der Apostel sowohl wie der Herr verbieten — indirekt — jede Disputation mit Haeretikern. Auch komme nichts dabei heraus, als stomachi eversio aut cerebri. — Dass von mündlichen Verhandlungen und zwar zunächst ausschliesslich von solchen die Rede ist, zeigt II, 16 ganz unten: novis vocibus aures accommodare.

2) de idolol. 17 (I, 97, m.) hinc proxime disputatio oborta est, an servus dei alicujus dignitatis aut potestatis administrationem capiat.

3) adv. Jud. 1.

4) doch s. die obige Anm. 1.

form scheint ihm verleidet. So will es kaum glaublich dünken, dass gleichviel, ob Jude ob Gnostiker zu disputieren gesonnen sind, er nach den Einreden noch in fernere Wortkämpfe willigt, mit anderem Wort, dass die „Juden" nach den Einreden fallen. Hat er wirklich seinen Vorsatz befolgt, mit den Gnostikern mindestens mündlich nicht in fernere Debatten sich einzulassen — und nichts zeigt, dass er ihm untreu ward — so wird er die Juden kaum glimpflicher in dieser Beziehung behandelt haben, denen er ja niemals, wie Marcion, die christliche „Bruderhand" bieten kann.

Noch ein anderer Grund wird befürworten, die „Juden" vor den Einreden anzusetzen. Es mag ja wenig bedeuten, dass das Wort vom Tropfen am Eimer in so stark contrastierender Weise in beiden Schriften verwandt wird: in den „Juden" das stolze Judentum, sich hinter dem Propheten verschanzend, seinen Hochmut an Jesaias nährend, hier die Heiden, nach des Schriftstellers Ansicht, nichts vor dem Herrn als solch Tropfen.[1]) Wichtiger ist, dass die Einreden eine Art hermeneutischen Fortschritts gegenüber den „Juden" bekunden, nämlich in Formulierung des Grundsatzes: kein einziges einzelnes Gotteswort sei so diffusen Characters, dass man, dessen Wortlaut betonend, den Sinn der Worte vergessen dürfe.[2]) Dies ruft uns die „Juden" zurück, da, wo sie so „rationalistisch" das „Holz des Fluchs"[3]) aus dem Nexus der einzelnen Stelle erläuterten, wie das des Mannes Gewohnheit in dem Judenbuche gewesen ist. Wäre jetzt der allgemeinere Grundsatz der Einreden ihm schon geläufig, ich meine, hier war es am Platz diesen Grundsatz bestimmt zu verwerten, ja ich meine, er wäre verwertet worden: auch jenes Wort von dem Fluch ist nicht so diffusen Charakters, dass man, den Wortlaut betonend, den Sinn darüber vergessen darf. Gewandter, principieller verfährt er — geraume Zeit nach den Einreden — im Antimarcion wirklich, indem er die mystische Einzigkeit des Kreuzesfluches hervorhebt[4]), und so dem exegetischen Grundsatz

1) vgl. de praescr. 8 (II, 10, u.) mit adv. Jud. 1.

2) de praescr. 9, Anfang: nulla vox divina ita dissoluta est et diffusa, ut verba tantum defendantur, et ratio verborum non constituatur.

3) vgl. hier S. 54 Anm. 1.

4) sed hujus maledictionis sensum differo, dignae sola praedicatione crucis adv. Marc. III, 18 (II, 146, o.). Das ist eben das entschie-

der Einreden grössere Ehre macht. Die geringere Gewandtheit der „Juden" weist diesen einen früheren Platz an.

Auch die Schutzschrift deutet nach rückwärts. Will man allgemeinere Gründe geschichtlicher Art hier zulassen, so ergibt sich im ganzen als wahrscheinlich, dass die Judenfrage erörtert, das Gespräch mit dem Juden gehalten wurde, ehe die heidnische Feindschaft ihr Haupt mächtig erhoben hatte. Ohne Not engagiert man sich nicht in Kämpfe mit anderen Gegnern, während grade ein gewaltiger Mann uns den starken Fuss auf den Kopf setzt. Was die „Juden" von heidnischer Feindschaft wirklich durchblicken lassen [1]), reicht auch nicht entfernt an das Bild, das die Schutzschrift so machtvoll entrollt hat. Auch von den frischen Erfahrungen, welche die Schutzschrift vermeldet, von jenem jüdischen Buben, welcher den Erlöser verhöhnt hat, sieht im Gespräch mit dem Juden nicht die mindeste Spur durch. Andererseits zeigt schon die Schutzschrift ihn zweifellos im Besitz einer so umfassenden Kunde von jüdischer Art und Besonderheit, dass es leicht fällt, den Anwalt der Christen gegenüber den heidnischen Machthabern auch als früheren Christentums-Anwalt gegenüber den Juden zu denken. Fastenpraxis, Beschneidung, Sabbate werden gestreift, also grade auch solche Materien, welche die „Juden" behandeln. Dazu kommt noch, dass ähnliche Vorlesungen, wie die in den „Juden" erwähnten, zu deren Behuf die Debatten ja nachträglich fixiert wurden, auch in der Schutzschrift erwähnt werden. [2]) Allerdings, wie die Streitgespräche, von denen die Einreden handeln, mit Gnostikern, nicht mit Israel in Karthago geführt werden, so haben die „Lektionen" der Schutzschrift nicht mit der Judenbekämpfung, sondern sicher mit der Befehdung der Christen durch Heiden zu thun gehabt. Es ist hier die Rede von Vorlesungen, welche „auf dämonische Eingebung" in Karthago gehalten werden, welche „Gottes Wege verhöhnen" und deren „Gelärme vom Übel ist." Die Lesenden

---

denste Gegenteil einer dissoluten und diffusen Fassung des Wortes. Man vergleiche hier Corssen S. 25.

1) Die einzige Stelle steht cap. 9 (II, 723, m.) diabolum qui ad hoc se regnare putat, si sanctos a religione dei deturbat.

2) (daemones) dispositiones etiam dei et tunc prophetis contionantibus excerpunt (oder exceperunt?) et nunc lectionibus resonantibus carpunt. apol. 22 (I, 209, o.).

sind zweifellos Heiden, und der Vorgang erinnert durchaus an das geistige Leben der Hauptstadt, an jene Vorleserwut, die am Tiberstrande zuhause war, an die Menge von Recitatoren, die von Thorheit und Eitelkeit strotzten.[1]) Waren jene Lektionen Karthago's, von welchen die Schutzschrift geredet hat, wie gesagt, zweifellos heidnische, auf das Unheil der Christen gemünzte, so hatte die Macht der Zeitsitte doch auch christliche Kreise ergriffen, und Tertullian hat selber der Vorlesersippe mit angehört. Die „Juden" vermelden die Absicht, das Ergebnis der Judendebatten für „Vorlesungen" zu nutzen. Ja viele seiner früheren Schriften, nämlich auch abseits von den „Juden", sind als Vorlesungen gedacht und zunächst für solche benutzt worden.[2]) Erst später weicht diese Gewohnheit der direkt literarischen Arbeit, wo dann das „lector" der Anrede[3]) die neue Thatsache klarstellt. Die Schutzschrift dürfte als Zeitgrenze in diesem Punkt zu betrachten sein. „Spectacula", „Cultus" sind Vorträge, die Einreden sind es schon nicht mehr.[4]) Damit scheint denn die kritische Stimmung, die aus der Schutzschrift herausredet über heidnisches Vorleser-Unwesen, sich vortrefflich zusammen zu reimen. Diese Form der geistigen Mitteilung, gemissbraucht wie er sie sieht durch jene „dämonischen" Vorleser, wird von Stund an ihm minder sympathisch. Das Missbehagen am Vorlesen zieht jetzt weitere Kreise; er betritt in der Schutzschrift selber den „Weg schweigender Kundgebung."[5]) Auch daraus möchte ich schliessen, dass jene „Lektionen" der „Juden", zu denen er sein Zwiegespräch umschuf, der Schutzschrift selber voraufgingen: ein Ergebnis, parallel jenem anderen, dass das Disputieren ihm leid wird.

---

1) Vgl. hier S. 24 Anm. 1, auch Martin Hertz Renaissance und Rococo in der röm. Lit. Berlin 1865. S. 29. Allerdings auch glänzende Vorträge wussten solche Virtuosen zu halten. Näheres s. auch bei Friedländer Sittengesch. Roms III, 372 fg.

2) S. meinen Aufs. Kultus-Stätten und -Reden der Tertullianischen Tage in Luthardt's Z. S. für k. W. u. k. L. 1885. S. 207.

3) auch wohl inspector (II, 335, u.).

4) haec in fide veritatis cum otio perlegentibus pax et gratia dei nostri Jesu Christi in aeternum. Schluss von de praescr.

5) liceat veritati vel occulta via tacitarum literarum ad aures vestras pervenire apolog. 1 (I, 133, o.). Der Gegensatz von Vorlesungen schwebt hier allerdings nicht direkt vor.

Unterstützt wird die obige Ansicht durch zahlreiche andere Daten, die zunächst spezieller beweisen, dass Gedankenkreise der „Juden" durchaus schon der Schutzschrift mit zugehören.[1] So weist die „vermehrtere Zucht" auf die Streitschrift in Gedanken wie Ausdruck[2], die „gehörnten Götter" der Schutzschrift erinnern an die hier nur noch kühnere Streitschrift, die selbst den „gehörnten Christus" niederzuschreiben gewagt hat.[3] Wenn die Schutzschrift die Verehrung von „Holz" auf das Conto der Heiden gesetzt hat, so scheint ihm der „Holzkönig" vorzuschweben, den er als dumme Entstellung des „Königs am Holze" ins Auge fasste.[4] Hilft ihm „Vergil" in den „Juden", so ist das begreiflich bei dem, der jedenfalls auch in der Schutzschrift den Mantuaner citiert hat.[5] Ist der Doppeladvent des Christ ihm der wichtigste Streitpunkt der „Juden", so liegt ihm auch in der Schutzschrift der Kernpunkt des Kampfes schon hier.[6] Wen die Rechnung der Danieljahrwochen im Buch an die Juden stutzig macht, der vergleiche auch hier, wie die Schutzschrift das Zeitalter Mosis herausrechnet, Berechnungen, langweilig, weitläufig, nach Ansicht des Autors, nicht schwierig.[7] Selbst ein synonymischer Unterschied, so besonders bezeichnend und wichtig für die Gesamtauffassung der Streitschrift. — wir meinen: populus, gens — findet sich auch in der Schutzschrift.[8] Kommt

1) Schon das sine homine, sine deo rege apol. 21 (I, 196) klingt in merkwürdiger Weise an einen Grundgedanken der „Juden" an. S. hier S. 40. Anm. 1.

2) adv. Jud. 2 (II, 704, o.) quid enim mirum, si is auget disciplinam qui instituit? vgl. apolog. 21 (I, 197, o.) ob disciplinae auctioris capacitatem.

3) apolog. 21 (I, 197) deum patrem passus est squamatum aut cornutum aut plumatum; vgl. ad natt. I, 14 (I, 335, u.) de bove et de ariete et hirco cornuti dei; vgl. auch (inhaltlich) de spect. 23 (I, 55, o.): Saturno et Isidi et Libero (sämtlich gehörnte Götter). — Die Stelle in adv. Jud. 10 (II, 728, m.): (Christus) hoc more cornutus; vgl. ebendas. cap. 13 (II, 737, o.) cornua crucis.

4) apolog. 16 (I, 177): cum lignum aliquod propitiatur etc.; adv. Jud. 10 (II, 729): ne forte lignarium aliquem regem significari putetis.

5) adv. Jud. 10 (II, 728, m.) mit Oehler's Note; vgl. überhaupt den früher citierten Aufsatz im Philologus S. 739—741.

6) Vgl. I, 200 und II, 739.

7) Vgl. I, 188. 190. 191. mit II, 717 ff.

8) populus, gens s. I, 196, II, 702 (allerdings auch II, 198, II, 492).

dazu noch, dass auch die Schutzschrift mit Justin's Dialog sich bekannt zeigt, also mit der wichtigsten Fundgrube, aus der die Streitschrift geschöpft hatte [1]), so wird die Ideengemeinschaft als eine erhebliche gelten müssen. Erwägt man endlich gebührlich die völlig verschiedene Front, (dort Heiden, hier Juden die Gegner), so wird wahrscheinlich gemacht sein, dass die zeitliche Nähe der Schriften eine entsprechend erhebliche ist, oder dass, das vorige mitgerechnet, die Streitschrift ein wenig früher als die Schutzschrift verfasst ist.

Die „Nationen", der Schutzschrift benachbart, darf man in Kürze behandeln. Die „Pflanzschule unserer Verlästerung", wie dort die Judenwelt heisst, erinnert in Gedanken und Ausdruck an unsere Judenbekämpfung [2]) und zeigt wie die „Juden" zugleich den alten justinischen Hintergrund. Die „Assyrer, die Meder und Perser, die Aegypter und endlich die Römer" in ihrem stattlichen Aufmarsch können kaum die Verwandtschaft verleugnen, welche sie mit einem Abschnitt der Danielrechnung verbindet. [3]) Und, was die Hauptsache sein wird, schon der Titel von Ad nationes bezeichnet jenen wichtigen Markstein in dem Wortgebrauche des Schriftstellers, welcher fast gebieterisch hindert, die „Juden" gegenüber den „Völkern" als die spätere Kundgebung anzusetzen.

De idololatria ist wichtig, insofern hier Gedanken des Autors über den Kriegsdienst als Knechtsdienst nach Art der „Juden" zur Sprache kommen, umsomehr noch, als dies im Unterschied von späteren Schriften geschehen ist. Sind abstraktere Freiheitsgedanken dem jüngeren Schriftsteller eigen [4]), so nun ganz besonders dem „Götzendienst". So betont dieses Buch ja den Unterschied zwischen Joseph und Daniel einer- und „Christi Gefreiten" andererseits [5]) und bespricht die Frage vom Kriegsdienst

1) Vgl. I. 198 (*λόγον προβάλλειν*) mit Dialogus ed. Otto S. 203.

2) ad natt. I, 14 (I, 335) quod enim aliud genus seminari est infamiae nostrae? — adv. Jud. 13 (II, 738, o.) ab illis enim incepit infamia.

3) ad natt. II, Schluss; vgl. adv. Jud. 8 (II, 717).

4) apolog. 34 (I, 240) Ceterum liber sum illi (imperatori); vgl. die Erörterungen in de fuga 12 (I, 487, m.) a tributariis scilicet, non a liberis debitus. Man vergleiche auch den Standpunkt Sperat's in den Scillitaneracten: er kennt nur den „König Jesus".

5) jam nunc qui de Joseph et Daniel argumentaris, scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. Nam illi etiam condicione servi erant; tu vero nullius servus, in quantum solius Christi de idolol. 18 (I, 99).

im Sinn einer Immunität der Christen vom „knechtischen" Söldnertum. Es findet einen mächtigen Unterschied zwischen Jesus Nave vor Alters und den Dienern des anderen Jesus, der Petro das Schwert aus der Hand nahm.[1]) Mit dem Hinweis auf jüdischen Kriegsdienst den Kriegsdienst der Christen beschönigen heisst ihm einfach auf Spässe sich legen. Dies ist völlig der Standpunkt der „Juden". Nachdem er den ewigen Sabbat, wie einst Justinus, erörtert, bemerkt er, von „knechtischem" Werk müsse man allezeit feiern.[2]) Was ihm „knechtisch" bedeutet, wird ausgeführt: solch knechtisches Werk sei der Kriegsdienst[3]), ein Werk, das nach Gottes Gebot in alten Tagen erlaubt, aber neuerdings nun verboten sei. Diese völlige Gleichheit der Anschauung wird nun gerade dadurch so wichtig, dass der spätere Schriftsteller zweifellos seinen Standpunkt etwas verschoben hat. Er retraktiert ihn nun dahin, nämlich in der Schrift von dem Kranze, dass Kriegsmann werden verpönt, aber Kriegsmann bleiben erlaubt sei.[4]) Hat auch das Buch wider Marcion, die „Juden" bezeichnend verändernd[5]), jener Kranzschrift Rechnung getragen, so stehen die „Juden" selber durchaus bei der Schrift von dem Götzendienst auf jenem früheren Standort, der den Kriegsdienst völlig in Bann thut. Selbst jenes Paradiesesverbot, in den „Juden", (wie wir sahen), erörtert, findet in der Schrift von dem Götzendienst eine bündige Stil-Parallele, so dass der benachbarte Ursprung auch dadurch wahrscheinlich gemacht wird. Wie den „Juden" die Gebote vom Sinai in dem Eden-Verbote beschlossen

---

1) Moses, Aaron, Johannes mögen an den Kriegsmann erinnern. agmen agit et Jesus Nave (dieser mehrfach in den „Juden"), bellavit et populus, si placet ludere. de idolol. 19 (I, 101, u.).

2) adv. Jud. 4 (II, 708, o.) unde nos intelligimus magis sabbatizare nos ab omni opere servili semper debere.

3) II, 709: nec dubium est opus servile eos (populum Israël) operatos, cum praedas belli agerent ex dei praecepto.

4) de cor. 11 (I, 444) plane si quos militia praeventos fides posterior invenit, alia condicio est.

5) Lehrreich ist die Vergleichung von adv. Marc. II, 21, Schluss (II, 110) mit den obigen Stellen der „Juden". Statt des opus servile der Juden tritt hier ein humanum ein. Noch wichtiger ist adv. Marc. IV, 12 (II, 185): statt des opus servile steht ein opus humanum oder ein opus tuum, quod quisque ex artificio vel negotio suo exequitur. Auf eine genauere Analyse können wir uns hier nicht einlassen.

sind, so begreift hier der Cultus der Götzen eine Musterkarte von Sünden: Mord, Ehebruch, Trug, Ungerechtigkeit, Trunkenheit [1]): also ganz die gleiche Manier, das Eine in eine Vielheit zu spalten und, mehr oder minder mystisch, geheimen Zusammenhang aufzuspüren.

Mit den „Schauspielen" naht nun die Zeit, in welcher wir nach dem bisherigen die Schrift an die Juden vermuten mussten. Auch hier klingen die „Juden" an. „Aegypten", sagen die „Juden", „heisst bei Jesaias öfter der gesamte bewohnte Erdkreis mit Hinweis auf einen Fluch und einen herrschenden Aberglauben". [2]) Sehr ähnlich das Buch von den Schauspielen: „Aegypten und Aethiopien wird die Drohung Gottes zu teil, während alle sündigen Völker — „a specie ad genus" verstanden werden". Die nahe Verwandtschaft des Ausdrucks wie des Gedankens ist einleuchtend: nur dass doch der biblische Hintergrund im Schauspielbuche erweitert [3]) und, was nicht ganz ohne Wichtigkeit, das logische Schema gegeben wird. Die „Juden" scheinen vervollständigt, Gedanke und Ausdruck gefördert, und somit die Ansicht bestärkt zu sein, dass wir nicht nur in namhafte Zeitnähe der Schrift an die Juden gelangt sind, sondern auch dass die „Juden" doch früher als die Schrift von den Schauspielen ausgehe.

Auch die Schrift von der Taufe liegt nahe, wie mannigfach zu erweisen steht. Aber während soeben die „Schauspiele" uns Symptome gezeigt haben, die zu den „Juden" zurückweisen, deutet hier alles darauf, dass die „Juden" der Taufschrift gefolgt sind. Dies beweist schon die Weise, wie die „Juden" die „Taufe" aufnehmen. Der Christus sanctificans aquas ist eine prägnante Verkürzung eines Lieblingsgedankens der Taufe. Auch die piscina Bethsaida, in den „Juden" flüchtig vorbeiziehend als ein Beispiel entzogener Gnaden, nimmt die breitere Erörterung auf, die in der Taufe voranging. Das Gleiche findet auch statt in Bezug auf das Leidensholz bezw. den Christ als das „Holz".

1) de idolol. 1.

2) adv. Jud. 9 (II, 723. o.) sic et Aegyptus nonnunquam totus orbis intelligitur apud illum, superstitionis et maledictionis elogio. Vgl. de spectac. 3 (I, 23, u.) cum Aegypto et Aethiopiae exitium comminatur, utique in omnem gentem peccatricem praejudicat, si omnis gens peccatrix est Aegyptus et Aethiopia, a specie ad genus etc.

3) Aethiopien anlangend mag Ezech. 30, 5 vorschweben.

welches bitteres Wasser zu süssem macht; bei der petra Christus steht's ebenso.[1]) Ähnlich ist ferner die Weise, wie die Taufe des Herrn besprochen wird, wie auch sonst noch an Ecken und Enden die Verwandtschaft der Bücher hervorbricht. Zwei Stücke des „Kleides des Glaubens", so lautet der in der „Taufe" formierte etwas seltsame Ausdruck[2]), — soll heissen des Glaubens Beziehung auf Geburt und Leiden des Herrn — kehren nicht nur im „Judenbuch" wieder, sondern sie treten hier auf mit dispositioneller Bedeutung und mit begrifflichem Nachdruck.[3]) Wenn auch das chrisma des Königs und Priesters[4]) ähnlich erörtert und der Wortvorrat beider Schriften als ein verwandter befunden wird, so wird wie die Priorität so die Nähe der Taufschrift verbürgt sein.

Um so mehr, als auch noch ein Einzelzug von echtester Beweiskraft hinzukommt. Von des Herrn Advent in der Niedrigkeit am Schlusse der „Juden" handelnd, hebt der Verfasser hervor, dass der Teufel den Judas berückte, und bemerkt, dass der erstere diesen „selbst nach der Taufe versucht hatte."[5]) Ich meine, diese letzte Bemerkung ist zunächst der Erklärung bedürftig, und sie wird im Bannkreis der „Juden" ihre volle Erklärung nicht finden können. Dem Juden gegenüber erscheint die Be-

---

1) Hier habe ich einige Sätze fast unverändert aus „Abfassungszeit" S. 47 herübergenommen.

2) de bapt. 13, Anfang. Abraham's Glaube war eine fides nuda ante domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento ... vestimentum quodammodo fidei.

3) adv. Jud. 8, Anfang: itaque requirenda tempora praedictae et futurae nativitatis Christi et passionis ejus et exterminii civitatis Hierusalem; cap. 9, Anfang: incipiamus igitur probare nativitatem Christi etc.; cap. 10. Anfang: de exitu plane passionis ejus ambigitis. Dass der Verf. auf die Auferstehungsgeschichten in den „Juden" nirgends ausführlich eingeht, ist wohl ebenso ein Beweis seiner Weisheit, wie dass er das Detail der Heilungswunder beiseite liess. Dagegen ist das exterminium Hierusalem etwas Greifbares. Man vgl. übrigens auch de virg. vel. 1, wo das vestimentum fidei charakteristisch erweitert ist.

4) II, 734, u. I, 626.

5) adv. Jud. 14 (II, 740, o.) diabolus .. auctor scilicet Judae traditoris, qui eum etiam post baptismum temptaverat; adv. Marc. III, 7 (II, 131, m.) diabolus auctor scilicet Judae traditoris, ne dicam etiam post baptisma temptator.

merkung ausnehmend überflüssig; der Teufel als furchtbarer Anstifter und Judas als schrecklich Verführter hätten, so will uns bedünken, dem Juden gegenüber genügt. Das Bedürfnis des jüdischen Widerparts konnte jenen Zusatz kaum eingeben. Spricht doch selber die Botschaft nie von der Taufe des Judas und bleibt es doch Theologumenon, dass der Verräter getauft war. Anders steht's, wenn wir fragen, ob nicht in der Seele des Schriftstellers, im Zusammenhang seiner Beschäftigungen, in Verbindung mit gewissen Problemen, welche ihn kürzlich beschäftigten, der sonst befremdliche Zusatz seine volle Erklärung wird finden können. Und hier bietet die Taufschrift ihre ausgezeichnete Hülfe. Diese Taufschrift war es gewesen, welche die Frage erörtert hatte, ob die Apostel getauft waren.[1]) Randvoll von diesen Erwägungen, wie immer, auch hier ganz er selber, sein volles Herz wie sein Hirn auch in jenen jüdischen Kreis tragend, redet er mehr von der Taufe, als an sich hier wohl zu erwarten stünde, colportiert er auch den Lieblingsgedanken von dem getauften Verräter. Aus den „Juden" ist dann dieser Liebling auch in Antimarcion eingewandert, mit nur geringer Nüance, einer Nüance, die selber Nüancen der Schrift von der Taufe zurückruft.

Andere Einzelgründe für diese Datierung der „Juden", vor der Schrift von den Schauspielen und nach der Schrift von der Taufe, mit anderen Worten die Ansetzung 195—196 habe ich früher dargelegt.[2]) Adversus Judaeos wird einerseits vor den Partherkrieg fallen, andrerseits nach der Gründung der römischen Provinz Numidien (194) und sicher nach Teilung der Syriae, welche der Kaiser Sever 194 verfügt hatte. Indem ich hier auf Wiederholung der Einzelheiten verzichte, erörtere ich noch einen Punkt, der, bisher nirgends gewürdigt, als geeigneter Schlussstein sich anbietet.

Man weiss nämlich aus Spartianus[3]), dass Caracalla als

1) de bapt. 12 (I, 630—632). Zu einer sicheren Entscheidung kommt er nicht. „Nunc sive tincti quoquo modo fuerunt sive illoti perseveraverunt." — Trug er diese „esoterische" Frage überhaupt in das Religionsgespräch mit dem Judengenossen hinein, so war es allerdings die massivere indicativische Fassung (temptaverat), welche sich am meisten empfahl; adv. Marc. III, 7 werden dann die subtileren Zweifel von de bapt. 12 mit anklingen.

2) S. Abfassungszeit S. 48. 49. 155.

3) Antoninus Caracallus cap. 1.

Knabe, jener nach Tertullian christiano lacte Genährte, als siebenjähriger Knabe mit dem jüdischen Wesen verwickelt ward. Sein Spielgenoss, lautet die Nachricht, ein Knabe — vielleicht etwas älter als sieben Jahr — wurde wegen Judaisierens, auf Anlass des Kaisers Sever und zugleich seines eigenen Vaters, in heftiger Weise gezüchtigt. Der feinfühlige Prinz, auf den man grosse Hoffnungen setzte, dessen freundliches Wesen ihn einst bei Volk und Senat beliebt machten, habe lange dem Kaiser und dem Vater des Knaben gegrollt: so tief sei die Kränkung des Spielgefährten von dem jungen Prinzen empfunden worden. So weit die freilich dürftige Nachricht. Da Antonin Caracalla 188 geboren war und zwar am vierten April [1]), so liegt jener fragliche Vorfall zwischen Frühjahr 195 und Frühjahr 196. Dass der letztere zeitig bekannt ward, wird man für wahrscheinlich halten. Prinzenlaunen sind anziehend und machen leicht von sich reden; auch liegt im Bericht Spartian's wohl, dass der judaisierende Knabe notabler Familie zugehörte, ein Umstand, dann gleichfalls geeignet, die Anekdote in Kurs zu bringen. Jede mässig lebendige Anschauung vom Verkehr zwischen Rom und Karthago wird auch dies als probabel erscheinen lassen, dass auch in der Hauptstadt von Afrika, wo zahlreiche Juden zuhause waren, das Tagesgespräch sich den Fall in ergiebiger Weise zu Nutze machte. Handelte es sich in Italien um Judaïsieren des Römerknaben, so weiss Tertullian ja sein Teil von judaïsierenden Römern, zunächst wohl der eigenen Heimat. Einen solchen, der den heidnischen Vorfahren ausdrücklich den Rücken zukehrend, zum Monotheismus bekehrt war, führt uns seine kleine Schrift vor. Die Combination liegt sehr nahe, dass jenes Gespräch in Karthago gar in ursächlichem Nexus mit dem römischen Vorfall gestanden hat. Nicht grade, dass der Judengenosse erst frisch auf den Eindruck der Nachricht von dem „Judenfreund" Caracalla zum Judentum convertiert war, wohl aber, dass er sich vorwagte, während jenes Gerede noch frisch war. Die Zeit stimmt auf das genaueste: 195—196 sind jene Schläge gefallen, die des Prinzen Gemüt so verletzt haben: 196 ist das Jahr, das als das weitaus wahrscheinlichste sich für jene Debatte ergab, deren Niederschlag unsere Schrift ist. Eine Analogie der Berühmtheit der beiden Fälle ist einleuchtend, des italischen und afrikanischen;

1) Tillemont Histoire des Empereurs III S. 24.

von ersterem ist hier vorher geredet, von letzterem reden die „Juden", die eine praerogativa, einen ganz eigentümlichen Vorzug des Gesprächs in dem Umstand erblicken, dass hier ein Judengenosse, nicht ein Geburtsjude auftrat. Will man andrerseits freilich Beweise aus dem vorliegenden Schriftstück, dass der überseeische Vorfall, dass jener reizbare Prinz und die Prügel seines Jugendgefährten in solchem Zusammenhang standen mit jenem Gespräch in Karthago, so hiesse dies doch wohl zu viel fordern. Wir haben die Vorgeschichte des Buches gegen die Juden; wir wissen, dass es sich anlehnte an das fragliche Streitgespräch: eine Vorgeschichte der Vorgeschichte wird allerdings nicht geliefert. Was man sicher wird ablehnen dürfen, ist der überkritische Zweifel, ob Spartian nicht vielleicht doch am Ende die Christen mit den Juden verwechselt, ob jenes gezüchtigte Kind zum Christentume geneigt habe. Dazu zeigt er sich sonst doch zu sicher in der Unterscheidung von Christen- und Judentum. (S. Spartiani Severus cap. 17.)

Schluss.

Der Leser, der diesen Darlegungen bis hierher sein Auge geliehen hat, weiss, dass die Echtheit der „Juden" als Ganzes nicht mit erörtert ward.[1]) Die Echtheit des ersten Teiles wird eben so vorwiegend eingeräumt, dass wir nicht Wasser ins Meer oder „Zucker nach Magdeburg" tragen wollten. Mit dem Erweise

1) Dieser Erweis lässt sich — auch grammatisch-lexikalisch-stilistisch — zu vollster Genüge führen. Hier nur ganz weniges. Wo immer der Text der „Juden" vom Antimarcion abweicht, d. i. im allgemeinen stets da, wo letzterer der Kürzung beflissen ist, ist auch der Ausdruck der „Juden" durchaus tertullianisch. Vgl. porrigere III, 651 (II, 728, II, 146). Dazu I, 69. 199, o. 275, u. 308. 720. 831. II, 158 m. 269, m. 317, u. 354, o. 538. 562, u. 626, m. 670, u.; gestire III, 644, u. (II, 721, II, 139). Dazu I, 113. 115. 121. 227. 649, u. 676, o. 812. 843. II, 120. 162. 173, o. 210. 349, o. 556, u. 721; regno mit dem Dativ (Antimarc. impero) III, 656, m. (II, 741, u. II. 150. u.). Dazu I. 392, o.; provoco cum accus. (Antim. provoco ad) III, 643 (II, 720. II, 137 = Adv. Marc. III, 12 Anfang). Dazu Adv. Marc. IV, Anfang. (Das häufigere prov. ad s. II, 158. 320, o. 356, o.); ambigere III, 650 (II, 727. II, 145) ist selten bei Tert. (öfters ambiguitas II, 383, o. 550. 551), findet sich aber auch II, 682, m.; peccantia delictorum adv. Jud. 9. 10 ist nur dort zu lesen, aber vgl. audientia, volentia, significantia; diffidentia, sufferentia, congruentia, convenientia, ignoscentia, sufficientia, multinubentia, multivorantia, apparentia, delinquentia, accidentia und das häufige concupiscentia.

der Einheit der beiden Teile des Buches konnte die Echtheitsfrage als gleichzeitig erledigt gelten. Dass die Aufzeigung der Motive, welche so zahlreiche Änderungen im Antimarcion eingaben, bei der Echtheitsfrage sehr mitspricht, wird man wohl allseitig zugestehn. Auch die Besprechung der Zeitfrage konnte gar nicht umhin, stillschweigend gleichfalls die Echtheit des Ganzen mit zu erhärten. Indessen ein allgemeiner Gesichtspunkt, für dessen genaue Besprechung sich bisher keine Stelle geboten hat, mag hier noch am Schlusse zur Sprache kommen, um so mehr als derselbe direkt mit der Einheit und Echtheit zu schaffen hat und so die vielleicht noch vorhandene Lücke zu füllen geeignet ist. Als durchaus tertullianisch erweist sich nämlich dies Schriftchen, insofern sein formeller Aufbau schlechthin dem Karthager gemäss ist. Es gilt das ganz insbesondere von seinem Eingang und Ende. Genau so wie in de corona und sehr ähnlich wie in de fuga wird ein äusserer Anlass zum Ausgangspunkt; selbst die Worte sind beinahe gleichlautend.[1]) Und genau so wie in de corona beliebt es dem Verfasser auch hier nicht, nach sonstigen stilistischen Mustern am Schlusse zum Anfang zurückzubiegen[2]) und auf jenen äusseren Anlass die Blicke des Lesers zurückzulenken. Vom endlichen Geschicke des Tapfern, der in de corona gefeiert ward, erfahren wir nicht eine Silbe, schon darum nicht, weil sein Process offenbar nicht zu Ende gediehen war. Von irgend welchem äusseren Erfolge des Gesprächs mit dem Judengenossen wird ebenmässig geschwiegen; mochte doch auch hier nichts zu melden sein, was dem Autor der Rede wert schien. Allfällig beherrscht den Verfasser in beiden Fällen die Sache, und der persönliche Anteil geht wesentlich im sachlichen unter. Insofern, könnte man sagen, verläuft sich der geschichtliche Anlass in beiden Büchern im Sande; wer auf Thatsachen erpicht ist, wird sich hier spärlich bedient sehn. Trifft nun aber in dieser Beziehung das solenne Gleichnis der Schlange, welche sich selbst in den Schwanz beisst, trifft jener Kreislauf des Stiles, ein Symbol seiner Vollkommenheit, in beiden Büchern nicht zu, so fehlt es

1) „Juden": proxime accidit, disputatio habita est etc.; de cor.: proxime factum est, liberalitas praestantissimorum imperatorum expungebatur in castris.

2) vgl. hier S. 40. Anm. 1. Wir unterschieden schon dort zwischen vorletztem und letztem Satz.

doch hier wie dort nicht an deutlichem rhetorischen Abschluss. Hier ist ja die Analogie tertullianischer Schriften sehr mächtig. In den „Juden" wie in de corona, in fast sämtlichen Büchern des Schriftstellers läutet es gleichsam zum Schluss: Parallelen und Antithesen, wohlgezimmerte Alternativen oder blendendes, bissiges Witzwort[1]) verkünden, dass der Ausgang zur Hand ist. Irgend ein rhetorischer Donnerkeil, zum mindesten eine geschmücktere Wendung entlässt den Leser am Schlusse. So ist's, wie gesagt, denn auch hier. So entwurfsmässig, so locker, so sehr nach rückwärts gewendet zu dem Hin und Her des Gespräches der zweite Teil sich auch geben mag, diesen Stempel der rhetorischen Kunstform, als stehe er selbst beim Entwurf in ihrem stilistischen Banne, beliebt der Verfasser ihm aufzudrücken. Er wählt hier die Alternative in jener erweiterten Form, die nicht zwei- sondern dreierlei wahlfrei lässt, wie genau dergleichen noch einmal in dem Buch von der Einehe wiederkehrt. So kommt denn ein Schluss hier heraus, der, wenn wir früher Erörtertes hier ins Gedächtnis zurückrufen, sich in doppelter Hinsicht kunstreich zeigt. Jenes populi nationes des Eingangs klingt wieder im vorletzten Schlusssatze, und das dreimal ertönende aut, als dringende Instanz des letzten, vollendet schliesslich das Ganze. Diese so formulierte Instanz ist dem Autor auch vollkommen gegenwärtig zur Zeit, wo er den Pontiker angreift: sie gehört in die Reihe der Anlehen, welche zu machen er gut fand. Aber gleich als könne er sich später eine gewisse Verschwendung gestatten, streut er jene Alternative in die Mitte eines Kapitels.[2]) Eine neue Antithese beschliesst dann, nicht eben fern von dem obigen, das dritte Buch gegen Marcion.

Fragen wir nach dem Ertrag der bisherigen Untersuchung, so könnte uns die Meinung begegnen, er müsse schon darum gering heissen, weil denn doch die Schrift an die Juden, sie sei nun

1) Parallele de fuga (I, 492) de pat. (I, 615) de poenit. (I, 665) de exhort. cast. (I, 757). — Antithese adv. Marc. IV (II, 273) adv. Marc. V (II, 335) adv. Valent. (II, 422) de anima (II, 650) ad mart. (I, 14) ad natt. I (I, 348) ad natt. II (I, 398) de test. animae (I, 412) de cor. (I, 457) ad ux. I (I, 682); Alternative de monog. (I, 787); Witz de pud. (I, 847) de jej. (I, 879) adv. Herm. (II, 378).

2) allerdings nicht mathematisch zu nehmen. S. adv. Marc. III, 22. Es ist der drittletzte Satz. Immerhin ist das nicht nur nicht Buchende, sondern auch nicht einmal Kapitelschluss.

echt oder unecht, teilweise echt, teilweise unecht, hie und da kunstreich im einzelnen oder echterer Kunstform ganz bar, zu den erheblichen Leistungen Tertullian's nicht gehöre. Es lässt sich darauf erwidern, dass für die geschichtliche Forschung das schlechthin Kleine nicht da ist. Nicht, was die Schrift an sich wert ist, ist zudem hier die Hauptfrage: vielmehr wie sie entstanden, wann und von wem sie geschrieben ist. Ist sie minderwertig zu nennen, so wird dieser Minderwert selber das Gesamtbild des Autors beeinflussen, und ein Stückchen von seiner Glorie könnte Tertullian immer missen. Die Kritik war wirklich beflissen, Tertullian gleichsam zu entlasten, ihn vom Verdacht zu befreien, dass er Schriften wie diese verbrochen habe, aber diese Bemühung war überflüssig. Ähnlich war man früher bereits mit den „Valentinianern" verfahren, nur dass diese heute erfolgreich ihr altes Odium abschütteln.[1]) Geschmacksurteile der Art werden auch weiterhin weichen müssen. Sollen hier Vergleiche erlaubt sein, so kann man aus dem Altertum selber das „Deo dignum" heranziehn; auch dieser Massstab war angethan, subjektivem Belieben anheimzufallen. Oder man mag des Noëtos berühmte Frage vergleichen: Was thue ich eigentlich Schlimmes, wenn ich Christus verherrliche? Wissenschaftlich ebenso wertlos sind Verherrlichungen von Schriftstellern auf Kosten der geschichtlichen Wirklichkeit. Zudem wird sich schliesslich herausstellen, dass das Streitobjekt gar nicht so klein war, um das es hierorts sich handelte. Die Frage nach Echtheit und Einheit, wie nach der Entstehung der „Juden" erscheint von entschiedener Wichtigkeit für das Gesamtverständnis des Schriftstellers. Als echt und einheitlich dargethan und richtig in den Process der Entwickelung seines Urhebers eingefügt, ist das Buch „gegen die Juden" als Erkenntnissmittel unschätzbar, zeigt, wie der Mann gearbeitet, und gestattet wie kaum etwas andres einen Einblick in seine Werkstatt. Losgelöst von diesem Schriftsteller gliche das Werk allerdings wohl einer fast wertlosen Planke, die im wüsten Strome der Zeit schwimmt. Genommen als das, was sie ist, wird die Arbeit ein wertvoller Baustein, der sich als vollkommen passlich in das grössere Gefüge mit einrückt.

1) Namentlich war Münter (Primordia Eccles. African.) geneigt, die „Valentiniani" Tertullian abzusprechen. Später finden wir Harnack und Lipsius, die sonst die „Val." anlangend in Einzelfragen von einander abweichen, in der Anerkennung der Echtheit ganz einig.

DIE

PREDIGT UND DAS BRIEFFRAGMENT

DES

ARISTIDES

AUF IHRE ECHTHEIT UNTERSUCHT

VON

PAUL PAPE.

Was man von dem Apologeten Aristides vor Auffindung seiner Apologie wusste, war sehr gering und ging lediglich zurück auf die kurze Mitteilung des Eusebius in seiner Kirchengeschichte IV. 33. Die Mitteilungen des Hieronymus in De viris ill. 20 und Ep. 70, 4 sind offenbar nur eine willkürliche Ausschmückung dessen, was er aus Eusebius überkommen hat; denn gelesen hat er jedenfalls, das geht aus der ganzen Art und Weise des Berichtes hervor, die Apologie nicht.

Erst im Jahre 1878 gaben die Mechitaristen zu S. Lazzaro ein in einer armenischen Handschrift des 10. Jhs. gefundenes Fragment der Apologie heraus, zugleich aber eine in einer anderen Handschrift des 12. oder 13. Jhs. (Vetter, theol. Quartalschrift 82) gefundene Homilie „Ad latronis clamorem et crucifixi responsionem." Der Irrtum der Herausgeber, welche Aristeay in der Überschrift derselben lasen, ist durch die genaue Untersuchung von Vetter richtig gestellt, welcher nach eigener Einsicht in den Codex Aristitê gelesen hat. Dies wird auch bestätigt durch den Codex von Etschmiadzin, welcher den Namen des Philosophen richtig bringt. Diese Handschrift enthält genau dasselbe Bruchstück der Apologie, wie die zuerst erwähnte Handschrift. Martin in Pitra, Analecta sacra IV, gab aus einem armenischen Codex zu Paris ausserdem noch ein nur wenige Zeilen umfassendes Fragment aus einem auch den Namen Aristides tragenden „Sendschreiben an alle Philosophen".

Während nun die Echtheit der Apologie durch Auffindung eines vollständigen syrischen Textes, sowie eines grosse Teile umfassenden griechischen in der Erzählung „Barlaam und Josaphat" ausser Zweifel gestellt ist, ist die Homilie von vornherein auf starken Widerspruch gestossen (bes. Harnack, Texte und Untersuchungen I. 1 und RE.), ja selbst katholische Gelehrte, wie Himpel (theol. Quartalschr. 80) wagten nicht, für die Echtheit

derselben einzutreten. Allerdings fehlte es bis vor kurzem an einer eingehenden Untersuchung dieses im Falle der Echtheit hochwichtigen Litteraturdenkmals, bis endlich Prof. Zahn in Erlangen in seinen „Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons" V. S. 415—37 die Homilie und das Brieffragment zum Gegenstande einer Untersuchung machte, in welcher er die Echtheit beider Schriftstücke auf das entschiedenste behauptete. Mit derselben Frage beschäftigte sich sodann der Erlanger College Zahns, Prof. Seeberg, in seiner kleinen Schrift „Der Apologet Aristides" 1894, nahm in allen wesentlichen Punkten dessen Aufstellungen auf und suchte sie nur ausführlicher zu begründen.

Trotz der Sicherheit nun, mit welcher beide Gelehrte ihre Behauptungen aufgestellt und ihre Schlüsse gezogen haben, scheint es geboten, diese Festsetzungen nochmals einer genauen Untersuchung zu unterziehen, da es den Anschein hat, als sei eine grosse Anzahl bedeutender Schwierigkeiten, welche sich der Anerkennung der Echtheit in den Weg stellen, gar nicht oder nicht genug gewürdigt worden, ebenso, dass die Tragweite und der Umfang der Schlussfolgerungen zu den für sie vorgebrachten Argumenten in keinem Verhältnis stehen.

Schon was die Anordnung des Stoffes betrifft, liesse sich ein Einwand erheben. Beide Forscher stellen die Untersuchung über das kleine Brieffragment voraus. Nun lässt sich darüber allein nicht viel sagen, da die drei Zeilen zu wenig Anhaltspunkte bieten. Wenn man sich über die in dem kleinen Stücke enthaltenen dogmenhistorischen Schwierigkeiten hinwegsetzt oder sie nicht anerkennt, ist es ein leichtes, die Existenz der ganzen Schrift und ihre Echtheit zu behaupten, und man hat dadurch den Vorteil, für die Untersuchung der Homilie bereits mit zwei als echt erwiesenen Aristidesschriften operieren zu können. (Seeberg S. 11. Die Tradition der Armenier wird als unverdächtig bezeichnet, nachdem sie sich bereits an der Apologie und an dem Sendschreiben als richtig erwiesen habe). Dagegen lässt sich aber einwenden, dass es richtiger ist, die Homilie, welche der Untersuchung weit mehr Anhaltspunkte bietet, zuerst zu behandeln, da von ihrer Echtheit oder Unechtheit ein weit besserer Schluss auf die Glaubwürdigkeit des Brieffragments gezogen werden kann, als umgekehrt. Denn wenn sich die Homilie als unecht erweist, dann wird die Tradition betreffs des Briefes von vorn-

herein als höchst verdächtig erscheinen, während es für die Homilie nur von untergeordneter Bedeutung ist, ob das Fragment anzuerkennen sei oder nicht, da jene die Grundlagen für ihre Beurteilung lediglich in sich selbst trägt. Es wird demnach in erster Linie die Homilie einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen sein, und da müssen wir vor allem die Hauptstütze der Aufstellungen Zahns und Seebergs, die Traditionsfrage, in Erwägung ziehen.

Beide Gelehrte bezeichnen die Tradition als unverdächtig. Der Apologet Aristides sei keine Berühmtheit gewesen, dass man ihm hätte derartige Schriftstücke zuschreiben können; auch lege die gelehrte Überlieferung dem Aristides keine Homilie bei; das Schweigen des Eusebius habe keine Bedeutung, da er ja auch über die Apologie nicht aus eigener Anschauung berichte. Gegen diese Ausführungen kann folgendes eingewendet werden: Mögen nun die beiden in Frage stehenden Schriften echt sein oder nicht — schon die Thatsache, dass von allen Kirchen des Altertums die armenische allein uns 3 Schriftstücke unter dem Namen des Aristides aufbewahrt hat, verbürgt uns, dass der Name Aristides bei den Armeniern einen guten Klang hatte. Welche Umstände diese besondere Wertschätzung veranlasst haben, wissen wir allerdings nicht, doch dies fällt auch hier keineswegs ins Gewicht, da wir ja über das Leben und die Geschicke der armenischen Kirche der ältesten Zeit überhaupt nur sehr spärlich unterrichtet sind. Jedenfalls aber war es einer der ältesten Namen der christlichen Litteratur, und es konnten ihm daher sehr wohl in dogmatisch-polemischem Interesse Schriftstücke untergeschoben werden. So haben z. B. die Apollinaristen bei ihren Fälschungen am Ende des 4. Jhs. nicht nur berühmten Schriftstellern, wie Justin und Athanasius, ihre eigenen Schriften untergeschoben, sondern auch dem als Schriftsteller gar nicht berühmten Felix, Bischof von Rom [Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur S. 659 f.]. Allein nicht sowohl darauf wird man sich zu berufen haben, als auf die Beobachtung, dass ein christlicher „philosophus Atheniensis aus der 1. Hälfte des 2. Jhs." — als welchen man den Aristides kannte — kein homo ignobilis war, sondern für theologische Fragen aller Art ein homo nobilissimus. Reichte er auch nicht ganz an den Dionysius Areopagita, assecla Pauli apostoli, heran, so kam er ihm doch nahe.

Allerdings schreibt die gelehrte Tradition dem Aristides keine Homilie zu; aber dass dies zu Gunsten der Echtheit spreche, ist nicht ersichtlich. Denn wenn nach Zahn die armenische Tradition auf eine griechische des 5. Jhs. zurückgeht, und die Homilie, sowie die Epistel um jene Zeit in „Kappadocien und Konstantinopel" unter dem Namen des Aristides vorhanden war, so erscheint es doch merkwürdig, dass sich von dieser Tradition keine Spur in der griechischen Kirchenlitteratur erhalten haben sollte. Denn wenn diese Tradition auf Richtigkeit beruht, dann kann sie nicht erst im 5. Jh. entstanden sein, dann muss auch in früherer Zeit bereits neben der Aristidesapologie von einer Aristideshomilie und einem Aristidessendschreiben an alle Philosophen gesprochen worden sein, und dann ist es wunderbar, dass dem Eusebius, der die Tradition betreffs der Apologie kannte, diejenige betreffs der anderen Schriften unbekannt geblieben sein soll. Wenn ferner Seeberg anlässlich der vielfachen Berührungen der Homilie mit der 13. Katechese des Cyrill von Jerusalem es für durchaus nicht verwunderlich erklärt, dass Cyrill (350—86) die Homilie des Aristides gekannt haben könne, so erheben sich gerade daraus wieder neue Schwierigkeiten gegen die Tradition. Wenn nämlich die Homilie im 4. Jh. in Jerusalem bekannt war, ist es wiederum unerklärlich, dass ein Forscher wie Eusebius, ein palästinensischer Bischof, davon nichts gewusst hat. Noch merkwürdiger aber wäre es, dass Hieronymus, der ja alle Litteraturnachrichten, deren er habhaft werden konnte, emsig sammelte, von dem Vorhandensein einer solchen Homilie nichts gehört haben sollte, obwohl er sich seit 384 in Palästina und vielfach in Jerusalem aufgehalten hatte und mit einem Nachfolger Cyrills, dem Bischof Johannes, eine Zeitlang in engstem Verkehre stand.

Es muss demnach gegenüber jenen Behauptungen gesagt werden, dass es erstens durchaus nicht befremden kann, wenn dem Aristides in der armenischen Kirche Schriften untergeschoben worden sind — zumal, wenn sich zeigen sollte, dass sie sich gegen die theologische Richtung wandten, welche die Armenier am stärksten bekämpften, die Nestorianer —, und dass zweitens das Schweigen der gesamten griechischen Litteratur nicht so bedeutungslos ist, als es von Zahn und Seeberg dargestellt wird.[1]).

1) Nur nebenbei sei auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die sich ergiebt, wenn man sich die Art der ältesten Überlieferung der so

Das Ergebnis in betreff der Traditionsfrage könnte also etwa so gefasst werden: für die Annahme der Echtheit ergiebt sich aus ihr, wenn genügende innere Gründe vorhanden sind, gerade kein Hindernis; andrerseits aber kann aus der Tradition kein irgendwie erhebliches Argument für die Echtheit gezogen werden, wenn derartige Gründe fehlen oder gar gegenteilige gefunden werden sollten.

Demnach wird der Schwerpunkt der ganzen Frage auf der Untersuchung der inneren Merkmale ruhen müssen. Der erste Anhaltspunkt, der sich uns darbietet, die Homilie auf ihre Zugehörigkeit zu Aristides zu prüfen, ist ein Vergleich mit der Apologie desselben Schriftstellers. Es werden demnach diese beiden Schriften daraufhin zu betrachten sein, ob beide von einem und demselben Verfasser herrühren können.

In diesem Punkte ist das von Zahn und Seeberg gebotene Material sehr gering. Zahn begnügt sich, abgesehen von zwei Punkten (Annagelung und Schrifterwähnung), auf welche später zurückzukommen sein wird, mit der Bemerkung in Punkt 5 des Schlussresultates: „Es fehlt nicht an bemerkenswerten Berührungen in Gedanken und Ausdruck zwischen der Predigt und der Apologie; jedenfalls besteht keine nachweisbare Verschiedenheit in Bezug auf die Denkweise und den Bildungsgrad zwischen dem Verfasser der einen und der anderen Schrift.“ Für die letztere Behauptung ist Zahn allerdings den Beweis schuldig geblieben, leider, denn es wird sich zeigen, dass sich gerade von diesem Punkte aus gewichtige Bedenken gegen die Identität der Verfasser ergeben.

Die von Seeberg angeführten Berührungspunkte werden nicht so schwer ins Gewicht fallen, um die gegenteiligen Bedenken aufheben zu können. Denn teils giebt er selbst zu, dass manches auf Zufall beruhen mag (S. 11. 2), zumal wir nicht wissen können, wie weit derartige Ähnlichkeiten im Ausdrucke auf den armenischen Übersetzer, beziehungsweise Bearbeiter oder Verfasser, zurückzuführen sind, teils sind die vorkommenden Berührungen mancher Gedanken (z. B. die Bezeichnung

kurzen Homilie vorstellen soll. War sie stets mit der Apologie verbunden — dann müsste die Kunde von ihr auch zu Eusebius gekommen sein —, oder hat sie für sich circuliert — dann ist ihre Erhaltung schwer begreiflich —, oder war sie mit Werken anderer Schriftsteller verbunden?

der Juden als Mörder des Herrn) ziemlich natürlich, und speciell dieser Gedanke ist ein so selbstverständlicher und geläufiger, dass diese Ähnlichkeit kaum auffallen kann.

Manche der Berührungspunkte endlich, die Seeberg anführt, sind in der That sehr wohl anfechtbar. Wenn in beiden Schriften die Kraft des göttlichen Wortes betont wird, ist dies erstens durchaus kein merkwürdiger Gedanke, zweitens aber ergiebt sich bei genauerer Betrachtung der betreffenden Stellen ein wesentlicher Unterschied. Wenn der Apologet von der Kraft spricht, die über dem Evangelium ist, II. 7, die aus den Schriften der Christen auf den Leser ihre Wirkung ausübt, XVI. 5. XVII. 1, so ist das doch etwas wesentlich anderes, als wenn der Prediger I. 2 von der geheimnisvollen Kraft der Rede, nämlich der Worte des Schächers und der Antwort des Gekreuzigten, oder VI. 2 von dem lebenschaffenden Worte Christi spricht, denn an keiner dieser beiden Stellen ist, wie dort, von der Kraft des Schriftwortes die Rede.

Während Ap. I. 6 die Unmöglichkeit ausgesprochen wird, dass Gott einen Gegner habe, weil keiner stärker sei als er, ist in der Predigt bloss der Gedanke als unsinnig hingestellt, dass Gott und Christus gegenseitig Widersacher sein könnten; also auch hier eine wesentliche Differenz.

Ebensowenig stimmt die Berührung von Hom. IV. 2 „vergänglich und verdorben", wo von der menschlichen Natur die Rede ist, mit Ap. III. 3 „vergänglich und auflösbar", wo von der Natur der Elemente, aus welchen die Götterbilder verfertigt werden, gesprochen wird.

Demnach wird man behaupten müssen, dass von Berührungen und Ähnlichkeiten, abgesehen von verschwindenden Äusserlichkeiten, nicht die Rede sein kann. In der That braucht man nur die beiden Schriftstücke auf ihren Inhalt, auf den Standpunkt ihrer religiösen und theologischen Auffassung zu betrachten: trüge die Predigt nicht gerade den Namen des Aristides in der Überschrift, so wäre wohl niemals jemand auf den Gedanken gekommen, sie dem Verfasser der Apologie zuzuschreiben. Wir brauchen nur zu sehen, was für Persönlichkeiten uns aus jeder der beiden Schriften entgegentreten, um die tiefgehenden grundsätzlichen Verschiedenheiten zwischen beiden zu erkennen.

Vor allem: was für ein Christentum stellt uns der Apologet dar?

Er geht in seiner Apologie von seinem philosophischen Gottesbegriff aus, den er Kap. 1 ohne specifisch christliche Momente darstellt, und leitet dann über zu einer Betrachtung der verschiedenen Menschengeschlechter: Heiden (Barbaren, Griechen und Ägypter), Juden und Christen, um sie daraufhin zu prüfen, welche von ihnen dem eingangs aufgestellten reinen Gottesbegriffe am nächsten kommen. Was er bei dieser Aufzählung von den Christen zu sagen weiss, sind nur einzelne, einer Glaubensformel entnommene Punkte, die er jedoch in charakteristisch referierender Weise vorbringt („es heisst, dass er herabgekommen ist im heiligen Geist vom Himmel", „und sie sagen, dass er nach drei Tagen auferstanden und emporgefahren ist", etc.).

Nun legt er der Reihe nach die Religionen der verschiedenen Völker dar, und zwar sind von den 17 Kapiteln der Apologie 11 (3—13) der Bekämpfung der heidnischen Mythen und Religionen gewidmet; dann folgt ein die Juden behandelndes Kapitel, in dem der Apologet eine nur sehr mangelhafte und oberflächliche Kenntnis des Judentums verrät. Die drei letzten Kapitel bringen endlich eine Darlegung des Christentums, welche nicht nur räumlich, sondern besonders auch inhaltlich überaus dürftig ist. Sie besteht aus einer Reihe ziemlich zusammenhangslos aneinander gereihter sittlicher Vorschriften, Betonung des sittlichen Wandels der Christen, und dass sie es seien, die die Wahrheit gefunden hätten und um derentwillen überhaupt noch die Welt bestünde, Zurückweisung der gegen die Christen ausgestreuten Verleumdungen; er schliesst mit einer Aufforderung zur Bekehrung im Hinblick auf das kommende Gericht.

Die Dürftigkeit dieser Darlegung fällt in die Augen. Der Apologet ist, wie er selbst verrät, in erster Linie durch seinen philosophischen Gottesbegriff vom Heidentum abgekommen und für das Christentum gewonnen worden, da er eingesehen hat, „dass diese allein der Erkenntnis der Wahrheit nahe sind", XV. 1. XVI. 1. Ein zweites Moment neben dem philosophischen ist das ethische. Er fühlt sich von den streng sittlichen Grundsätzen der Christen angezogen, weil sie seiner ethischen Grundanschauung entsprechen, während die im Heidentum herrschende Unmoral ihn abstösst. Dass das Christentum auch noch andere Momente enthält, ja dass der Kern desselben überhaupt nicht in

seiner philosophischen und ethischen Seite ruht, ist ihm nicht bewusst. Die wenigen Berührungen einer positiven Seite des Christentums beschränken sich auf einzelne Punkte seines Glaubensbekenntnisses und eine Andeutung in XVII. 1: „hinsichtlich des Restes finden sich in ihren andern Schriften Worte, die zu schwer sind zu sagen, auch dass sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind."

Vor allem aber, und darauf kommt es hier besonders an, fehlt die Erwähnung der hohen Bedeutung des Glaubens. Die Christen glauben an Gott, den Schöpfer aller Dinge, ... von welchem sie empfangen haben die Gebote ....., welche sie beobachten wegen der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt, XV. 2, sie beobachten die Gebote ihres Messias mit grossem Eifer, sie leben gerecht und ehrbar, XV. 9, sie bemühen sich, dass sie gerecht werden, als solche, die erwarten, dass sie ihren Messias sehen und von ihm empfangen werden die Verheissungen XVI. 2.

Erkenntnis, Gerechtigkeit und Vergeltung; andere Merkmale des Christentums kennt er nicht. Dem gegenüber muss die Betrachtung der Homilie geradezu überraschen. Dort der ausgeprägteste monotheistische Moralismus — in edler Gestalt, wie bei den Apologeten überhaupt —, hier eine rein dogmatische Glaubenspredigt ohne den für das 2. Jahrhundert charakteristischen Moralismus: das ist ein tiefgehender Zwiespalt, dem gegenüber alle eventuellen äusserlichen und sprachlichen Berührungen in den Hintergrund treten. Noch mehr Gewicht erhält dies Argument gegen die Identität der Verfasser, wenn man betrachtet, was für ein Glaube es ist, von dem der Prediger so ausschliesslich handelt; es ist nämlich keineswegs etwa ein paulinischer Glaubensbegriff (wo das dogmatische hauptsächlich im „Beweise" steckt), von dem der Verfasser hier ausgeht, sondern der Glaube, von dem er spricht, ist der an bestimmte dogmatische Formeln; und dadurch weist die Predigt nicht nur von Aristides, sondern überhaupt von seiner Zeit weg; denn ein so ausschliesslich betonter dogmatischer Glaube deutet auf einen bereits weit fortgeschrittenen Stand der dogmengeschichtlichen Entwicklung — auf welchen, wird in einem späteren Abschnitte zu untersuchen sein.

Dadurch wird aber auch der Einwand hinfällig, dass sich

diese Differenzen durch den verschiedenen Zweck der beiden Schriftstücke erklären lassen. Denn der Zweck einer Predigt bietet keinerlei Anhaltspunkt für die Annahme, dass er den Prediger veranlasst haben könnte, so weit über den Horizont seiner Zeit hinauszuschreiten, was dem Apologeten auch kaum zuzutrauen wäre. Auch der gewählte Text hätte einen Mann von den Anschauungen des Apologeten nicht zwingen können, sich auf einen ihm so fremden Boden zu stellen. Es lässt sich keinerlei Erklärung für die wunderliche Thatsache finden, dass an keinem Punkte der Predigt die theologische Grundrichtung des Redners zum Vorschein kommt, wozu doch auch dieser Text Gelegenheit genug bietet (z. B. bietet die Predigt nirgends eine hier doch naheliegende Reflexion darüber, dass der zum Heil Gelangte gerade ein Räuber war, dass also seine bisherige Lebensführung sich in direktem Gegensatze zu den sittlichen Forderungen des Christentums, die bei Aristides doch obenan stehen, bewegt hat, und noch vieles Andere könnte man nennen, was ein Prediger des 2. Jahrh. sich schwerlich hätte entgehen lassen).

Noch ein Zweites kommt hier in Betracht, was eine umfangreichere Vergleichung ermöglicht — es ist der Schriftgebrauch. Eine Thatsache fällt sofort in der an interessanten Eigenthümlichkeiten überhaupt so reichen Apologie auf. Der Apologet bringt kein einziges Citat, trotz seiner vielen Hinweisungen auf die Schriften der Christen, II. 7, XV. 1, XVI. 3, 5, XVII. 1. Was er von diesen Schriften kennt, ist nur aus einzelnen Anklängen und Berührungen zu entnehmen, an welchen die Ausbeute aber auch herzlich gering ist. Er hat nach eigener Aussage die „Schriften der Christen“ gelesen. Aber sehr eindringlich mag die Beschäftigung mit ihnen nicht gewesen sein, sonst hätte sich ihm an der einen oder der anderen Stelle ein Citat aufdringen müssen. Betrachtet man zunächst die alttestamentlichen Anklänge, so ergiebt sich das überraschende Resultat, dass solche fast gar nicht vorhanden sind. Der Anklang an 1. Petr. 3. 10 in XVII. 6 hat nur eine äusserst entfernte Ähnlichkeit mit Ps. 34. 14, und so erübrigt nur noch eine Stelle, die allerdings an Jerem. 31. 33 erinnert (das „In die Sinne schreiben“). Jedoch selbst da ist es zweifelhaft, ob es nicht auf Hebr. 8. 10 zurückzuführen sei, wo die betreffende Stelle aus Jer. citiert ist. Damit sind aber auch die alttestamentlichen Berührungspunkte bereits erschöpft, und

diese geringe Bekanntschaft mit dem Alten Testament stimmt vollkommen überein mit seiner geringen Kenntnis vom Judentum, XIV. Berührungen mit griechisch geschriebenen Apokryphen, II. Makk. und Ep. Jerem. schliessen den ganzen alttestamentlichen Gedankenkreis ab.

Auch von des Aristides Bekanntschaft mit dem Neuen Testament lässt sich nicht viel sagen, wenn auch etwas mehr. Die deutlichsten Anklänge gehören der epistolischen Litteratur an, und zwar in erster Linie der paulinischen. So ganz deutliche Berührungen mit dem Römerbrief: III. 2 — Röm. 1. 25 (*λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*), IV. 1 — Röm. 1. 23 (*ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου*), XV. 2 — Röm. 11. 36 (*ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*), sowie wahrscheinlich auch zum Colosserbrief: XV. 22 — Col. 3. 12 (*ταπεινοφροσύνη, πραΰτης*), XIV. 4 — Col. 2. 16 (*ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων*). Weitere Beziehungen wären noch XIII. 3 — I. Thim. 6. 16, XVII. 4 — I. Thim. 1. 13 (*τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον* etc. *ἀλλὰ ἐλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ*), XV. 9 — Tit. 2. 12. Nur sehr schwach klingen an XVII. 2 — I. Petr. 2. 20. XVI. 6 — I. Petr. 3. 10. Von Interesse ist ferner die Thatsache, dass die Berührungen mit unseren Evangelien lediglich dem matthäischen Redestoffe angehören: XV. 5 — Matth. 7. 12, 5. 43, XVI. 2 — Mt. 6. 2 in Verbindung mit 13. 44. Damit sind auch die Beziehungen zum Neuen Testamente erschöpft. Besonders bemerkenswert hiebei ist jedoch das gänzliche Fehlen johanneischer Gedanken, die vollkommene Unbekanntschaft mit irgendwelcher Logoslehre. Denn die von Seeberg behauptete Verwandtschaft in II. 6 mit Joh. 3. 13. 6. 38. 42. *καταβὰς ἀπ᾽ οὐρανοῦ* beruht auf einem Ausdruck, der im Zusammenhange steht mit einer Reihe von Aussagen über Christus, welche ganz den Eindruck machen, als gehörten sie einer Bekenntnisformel an, die der Apologet anführt (Sohn Gottes, herabgekommen im heiligen Geist vom Himmel, zog Fleisch an von einer hebräischen Jungfrau, und es wohnte in eines Menschen Tochter der Sohn Gottes; [12 Jünger], von Juden durchbohrt, starb, wurde begraben, nach 3 Tagen auferstanden, emporgefahren, Jünger gehen in die Welt und lehren von seiner Majestät). Wäre nun das *καταβὰς ἀπ᾽ οὐρανοῦ* an dieser Stelle nicht Bestandteil der Formel, sondern Eigentum des Verfassers aus seiner Bekanntschaft mit Johannes, so würde gerade hier das

Fehlen der Logosidee kaum erklärlich sein. Und wenn man auch nicht behaupten kann, dass das Auftreten des Logosgedankens überall die Kenntnis des Johannesevangeliums verbürge, so besteht die Behauptung um so mehr zu Recht, dass die Nichtkenntnis der Logoslehre eine Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium direkt ausschliesst. Wir werden sofort sehen, von welcher Wichtigkeit gerade diese Thatsache, dass der Apologet kaum unsere Evangelien überhaupt, geschweige denn irgend etwas Johanneisches gekannt habe, für die Beurteilung des Verhältnisses der Predigt zur Apologie ist.

Wie aber steht es in der Predigt mit dem Schriftgebrauch? Dieser ist nämlich ein Hauptpunkt der Zahn-Seebergschen Beweisführung für die Echtheit der Predigt. Zahn findet in der Anführung von Sachen und Worten eine „Natürlichkeit und Naivetät", „nachlässige Freiheit, Frische und Naivetät", welche nur auf das 2. Jahrh. passe. Auch Seeberg erwähnt die Freiheit, mit welcher der Prediger citiert; ferner das Bestreben, alle Züge der neutestamentlichen Geschichte im Alten Testament geweissagt zu finden.

Was gleich den letzten Punkt betrifft, so ist das Bestreben allerdings sehr alt, aber es ist auch für spätere Zeiten etwas ganz Gewöhnliches. Ausserdem steht es hier anders. Denn der Prediger macht keinerlei Versuch, die Einzelheiten, die er von den Propheten geweissagt sein lassen will, irgendwie auf bestimmte prophetische Aussprüche zurückzuführen, und selbst Seeberg erklärt es für zweifelhaft, an welche prophetischen Aussprüche man hinsichtlich mancher der erwähnten Thatsachen denken solle; die ganze Stelle macht den Eindruck, als ob der Redner in der That nur in oratorischem Schwunge für alle diese Begebenheiten auf die alten Propheten zurückgewiesen habe, wie es in der alten Kirche jederzeit üblich war, ohne sich selbst über die einzelnen Beziehungen wirklich klar zu sein. Bei einer Predigt aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts, wo das Schwergewicht noch auf dem Alten Testamente lag, müsste man ein genaueres und formelleres Eingehen auf die alttestamentlichen Beziehungen erwarten; diese Predigt jedoch steht ganz auf neutestamentlicher Grundlage. Der Rückblick auf die Propheten erscheint beinahe nur als rhetorisches Beiwerk.

Was die „Natürlichkeit, Frische und Naivetät" der Schriftbe-

handlung anlangt, so lässt sich darüber wenig sagen, denn derartige Urteile sind in der Regel Geschmackssache und entbehren der positiven Grundlagen, die zu einer Diskussion darüber notwendig sind.

Ein Punkt jedoch, welcher im Vergleiche mit der Apologie besonders auffallend ist, muss beim Lesen der Homilie sofort zu genauerer Betrachtung und Untersuchung anregen. Um so mehr wird man sich überrascht finden, dass sowohl bei Zahn, wie bei Seeberg eine Erörterung darüber vergeblich gesucht wird. Da das, um was es sich hier handelt, für die Untersuchung der Predigt neben ihren dogmengeschichtlichen Verhältnissen die erste Stelle einnimmt und mehrmals mit grösster Auffälligkeit hervortritt, scheint ein Übersehen ausgeschlossen zu sein. Man muss daher annehmen, dass die Beobachtung für die beiden Kritiker nicht ins Gewicht fällt. Ich meine nämlich die im Verhältnis zur angeblichen Abfassungszeit frappante Erscheinung der fast ausschliesslichen Benutzung johanneischer Sprüche und Geschichten. Es würde schwer fallen, irgend eine stichhaltige Erklärung für die Erscheinung zu finden, dass der Apologet, für den, wie oben gezeigt wurde, eine Kenntnis johanneischer Gedanken, geschweige denn des Erzählungsstoffes, nicht nachweisbar ist, eine solche Predigt gehalten habe.

Und wiederum weist diese Erscheinung nicht nur von der Person, sondern auch von der Zeit des Aristides hinweg; nicht etwa, als ob hier über die Frage gesprochen werden sollte, ob jemand um 140 eine solche Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium gehabt haben könne — aus einer so strittigen Frage liesse sich niemals ein beweiskräftiges Argument ziehen —, aber die Art, wie hier Johannes verwendet wird, spricht entschieden gegen die Annahme eines so frühen Ursprungs. Es werden hier nicht etwa blos johanneische Herrenworte angeführt, sondern Geschichten, und zwar, dies ist die Hauptsache, als streng dogmatische Beweisstücke. Es handelt sich dem Prediger darum, für sein Dogma, das er hier behandelt, den Wahrheitsbeweis zu erbringen, und er erbringt ihn nicht, was man bei einer Schrift vor 150 erwarten dürfte, aus dem Alten Testament und den Herrenworten, sondern seine Beweisstücke sind neutestamentlicher, ja speciell johanneischer Erzählungsstoff. Und wenn obendrein später noch gezeigt werden wird, um welches Dogma es

sich hier handelt, so kann nur das eine Urteil gefällt werden, dass diese Erscheinungen für die angegebene Zeit schlechthin unbelegbar und in sich ganz unwahrscheinlich sind. Dies wird durch eine weitere Thatsache gestützt. Nachdem der Prediger sein Dogma durch neutestamentliche Stellen bekräftigt hat, sagt er VII. 3: „Denn jener beiden Gebahren und Thaten stehen vor dir, da sie immerfort in den priesterlichen Büchern vorgetragen und gelesen werden." 4: „Diese gewähren durch so wohlgeordnete, mustergiltige Beweise, wie deren vorgelegt wurden, dir die Überzeugung etc."

Der Ausdruck „priesterliche Bücher", libri sacerdotales, in der eventuellen griechischen Urschrift *γράμματα* oder *βιβλία ἱερατικά*, wird nun von beiden Verteidigern der Echtheit als gewichtiges Argument für eine möglichst frühe Abfassungszeit hervorgehoben. Beide versetzen den Ausdruck in eine Zeit, wo der Name für die Evangelien und die heiligen Schriften (Zahn), die Bezeichnungen für das Neue Testament (Seeberg) noch nicht fest geprägt waren. Beide setzen den Ausdruck in Beziehung zu der von Valentin gebrauchten Bezeichnung *δημόσια βιβλία* für die profane Litteratur, ferner zu den bei Clemens Alexandrinus sich findenden Ausdrücken wie *ἱερατικὰ καλούμενα βιβλία* für die hieratische Litteratur der Ägypter, und *γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* etc. Zahn gelangt hierdurch zu der Schlussthese 3: „Die Benennung der neutestamentlichen Schriften oder der Evangelien als *βιβλία ἱερατικά* ist zu keiner Zeit so begreiflich, als im Zeitalter Justins und Valentins."

Was zunächst den Ausdruck anlangt, so muss allerdings zugestanden werden, dass er an sich — in welche Zeit man auch gehen mag — auffallend ist. Aber bevor man den sprachlichen Ausdruck überhaupt in den Kreis seiner Argumente ziehen kann, müsste es doch erst einem Kenner der armenischen Sprache und Litteratur anheimgestellt werden, zu untersuchen, ob diese Bezeichnung nicht etwa durch armenische Spracheigentümlichkeiten erklärt werden kann, und ob sie nicht überhaupt eine Geschichte in der armenisch-kirchlichen Litteratur hat. Und schliesslich kommt es doch weniger auf den Ausdruck an, als darauf, was er bezeichnen soll. Zu diesem Punkte machen sowohl Zahn, wie Seeberg wertvolle Zugeständnisse, indem ersterer es etwas vorsichtig auffasst als eine Bezeichnung der Schriftgattung, zu welcher

die Evangelien gehören, letzterer es geradezu als Bezeichnung für das Neue Testament erklärt.

In der That kann nicht gut etwas anderes gemeint sein, als eine Gesamtheit von Schriften, von denen die Evangelien einen integrierenden Bestandteil bilden, und die in dogmatischen Fragen die höchste Norm darstellen, mit anderen Worten: der neutestamentliche Kanon, wie dies ja Seeberg und im wesentlichen auch Zahn zugiebt. Und wenn beide die Schrift auf Grund dieses Ausdruckes in eine Zeit setzen wollen, wo die Bezeichnungen für das Neue Testament noch nicht fest geprägt waren, so muss es doch wenigstens eine Zeit gewesen sein, wo bereits ein Neues Testament existierte, was für die 1. Hälfte des 2. Jhs. bisher noch nicht nachgewiesen ist, wovon vielmehr so ziemlich das Gegenteil erwiesen ist. Aber selbst zugestanden, dass um 150 das Neue Testament fix und fertig existiert hatte — die Behauptung, der Ausdruck „hieratische Schriften" für neutestamentliche Schriften sei zu keiner Zeit so begreiflich, als im Zeitalter Justin's und Valentin's, ist so fragwürdig, um nicht mehr zu sagen, dass ich sie bei allem Respekt vor der Gelehrsamkeit Zahn's ihrem Schicksal überlassen zu dürfen glaube. Dies Beweisstück für die Echtheit der Predigt zerfliesst nicht nur, vielmehr bleibt es, was es immer gewesen — ein starkes Argument gegen die Echtheit.

Gewiss, es erübrigt noch manche Schwierigkeit in betreff des Schriftgebrauches. Vor allem die veränderte Form der Citate: „Alles ist jetzt vollendet", Joh. 19. 30 nach 19. 28. „Du ein gewöhnlicher Mensch", Joh. 10. 33. „Glaube an die Herrlichkeit Gottes", Joh. 11. 40, sowie endlich das Textwort: „Gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche", Luk. 23. 42. Als auffallend kann auch bezeichnet werden, wie der Prediger die Kreuzigungserzählungen von Lukas und Johannes verbindet, in einer Weise, als ob diese beide zum Predigttexte gehörten, wobei er den Ruf des Schächers aber hinter das „Es ist vollbracht" setzt. Ja, es macht stellenweise beinahe den Eindruck, als schöpfe er hier gar nicht aus verschiedenen Quellen, namentlich bei Kap. I, wo er schreibt: „Der Verkündiger des Evangeliums sagt", und nun folgt eine Reihe von Einzelheiten der Kreuzigungsgeschichte, die aus den verschiedenen Evangelien zusammengetragen sind: Annagelung (Joh. 20. 25), Menge der Juden (Lc. 23. 25), Kriegs-

mann mit der Lanze am Kreuze Wache haltend (Matth. 27. 36? Joh. 19. 34?), Galle (Matth. 27. 34. Mc. 15. 23), Natur der Elemente verwandelt (?), Finsternis, Zerreissen des Vorhangs (synopt.), Teilung der Kleider (allg.), Looswerfen (Joh. 19. 24), Scharen der Himmlischen erschreckt, Erbeben der natürlichen Wesenheit der Über- und Unterirdischen (Matth. 27. 52. 53?).

Der Prediger stellt also durch einen Ausdruck wie nuntius evangelii oder praedicatio evangelica seinen aus allen 4 Evangelien zusammengestellten, mit daselbst nicht auffindbaren eigentümlichen Bestandteilen und Wendungen vermischten Bericht als einen einheitlich evangelischen dar. Aber die aus solchen Erscheinungen sich ergebenden Schwierigkeiten würden auch durch die Annahme der Echtheit der Predigt nicht beseitigt sein, und andererseits kann in betreff der ungenauen Citate darauf hingewiesen werden, dass es ja bei einer Predigt nicht sehr auffallen kann, wenn nach dem Gedächtnis citiert wird; bei den anderen oben erwähnten Erscheinungen könnte man ausserdem fragen, ob sie sich nicht etwa als Reminiscenzen an eine Evangelienharmonie erklären liessen, wie solche im Privatgebrauch gewiss vielfach in Verwendung standen.

Mögen jedoch diese Auffälligkeiten welche Erklärung auch immer finden, auf keinen Fall vermögen sie, und darauf kommt es hier in erster Linie an, die Argumente irgendwie zu erschüttern, welche zeigen, dass bei den unausgleichbaren Differenzen in religiöser Anschauung, Schriftkenntnis und Schriftgebrauch zwischen Apologie und Homilie von einer Identität des Verfassers wie der Abfassungszeit nicht gesprochen werden kann.

Es bleibt nun die weitere Aufgabe, zu untersuchen, ob sich in der Predigt Angaben und Anhaltspunkte finden lassen, welcher Zeit sie etwa zuzuweisen sei. Zwei Punkte werden hiebei zu besprechen sein: auf welche äusseren Zeitverhältnisse sie deutet, und in welchen Zeitpunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung sie sich einfügt.

Ein Teil der von Zahn und Seeberg als positive Anzeichen hohen Alters der Predigt angeführten Erscheinungen hat sich bereits in dem Vorhergehenden erledigt (Schriftgebrauch, *βιβλία ἱερατικά* etc.). Nunmehr wäre noch ein Punkt, der von beiden, besonders energisch von Zahn, als Beweis vorkonstantinischer Abfassung hervorgehoben wird. Nämlich die Art und Weise,

wie das Annageln bei der Kreuzigung Christi vom Prediger betont wird, im Gegensatze zu der Art des Vorganges bei anderen Sterblichen, I. 3. Daraus wird geschlossen, dass der Prediger noch eine eigene Anschauung von dem gewöhnlichen Vorgange der Kreuzigung gehabt habe, denn in späterer Zeit habe die Kreuzigung Christi einfach als Typus für diese Todesart überhaupt gegolten, man sei sich nicht mehr bewusst gewesen, dass zwischen der Annagelung Christi und der gewöhnlichen Exekution eine Differenz bestanden habe. Folglich müsse der Prediger noch vor der Abschaffung der Kreuzigung durch Konstantin gelebt haben. Dagegen lässt sich einwenden: Das Motiv, warum der Prediger die Annagelung so sehr als etwas Einzigartiges darstellt, ist die Überzeugung, dass gerade dies Moment in besonderer Weise geweissagt ist, wie es auch das einzige ist, welches er aus der Reihe anderer I. 4 speciell hervorhebt. Dabei mag auch das Bestreben mitgewirkt haben, welches sich später aus seinem dogmatischen Standpunkt erklären wird, die Lage Christi in diesem Momente als ganz ungewöhnlich und ausserordentlich peinlich und beschränkt, als den Gipfelpunkt menschlichen Leidens hinzustellen. Ausserdem ist nicht ersichtlich, warum jemand nur aus eigener Anschauung eine solche Auffassung gehabt haben könne. Denn die Annagelung war durchaus nicht so eigenartig, wie der Prediger es vorführt. Da das Wie der Exekution in der Regel ganz der Willkür der damit beauftragten Soldaten überlassen war, bestimmte Regeln über die einzelnen Momente der Ausführung gerade bei dieser Todesart überhaupt nicht existierten, so lässt sich mit Bestimmtheit annehmen, dass das Annageln an Stelle des Anbindens oder beides zugleich gewiss auch anderweitig als bei Christus vorgekommen ist. Und gerade der Umstand, dass der Prediger auf Grund der alttestamentlichen Weissagung diesen Vorgang bei Christus als ein Unikum hinstellt, liesse sich eher als Argument dagegen anführen, dass der Prediger eine eigene Anschauung von der Sache gehabt habe, als dafür. Und wenn dafür ins Feld geführt wird, dass diese Predigt der einzige Ort sei, wo auf den gewöhnlichen Vorgang des Anbindens hingewiesen wird, so lässt sich dagegen schliesslich immer noch fragen: warum soll z. B. ein Syrer oder Armenier keine Kenntnis von dem Vorgange der Kreuzigung gehabt haben, auch nach Konstantin, da in dem benachbarten Persien diese Todes-

strafe noch lange Zeit gebräuchlich war? Ein wirkliches Argument für eine vorkonstantinische Abfassung kann dieser ganz untergeordnete Punkt demnach auf keinen Fall bilden.

Wohl aber ergiebt sich aus der Predigt selbst ein Anhaltspunkt, welcher sie jedenfalls zeitlich weit vorrückt. Wenn wir mit unserer Predigt die einzige Homilie vergleichen, welche aus dem Zeitalter stammt, in das jene verlegt wird, so ergiebt sich, auch abgesehen von dem dogmatischen Standpunkt, von der ganzen religiösen Auffassung, eine gewichtige Differenz. Eine Reihe von Stellen des sogenannten II. Clemensbriefes zeigt, dass die Christen, an welche jene Predigt gerichtet war, noch in lebendigster Berührung mit dem Heidentum, sowie in lebhaften Auseinandersetzungen mit ihm standen, ja man kann annehmen, dass der Prediger selbst früher Heide gewesen ist; namentlich I. 6—8, III. 1, X. 5, XIII. 1—4, XVII. 1, XVIII. 2, wie auch andere auf die heidnische Zeit bezügliche Momente (Verfolgungen V. 1—4 [gegen Seeberg S. 24], Wettkämpfe und Spiele VII. 1—4), was ja für eine Predigt des 2. Jhs. selbstverständlich ist; in unserer Homilie aber würden wir vergebens nach derartigen Anzeichen suchen.

Aristides selbst war nach der Apologie XVI. 5 ursprünglich Heide, und bei einer in der 1. Hälfte des 2. Jhs. gehaltenen Predigt ist anzunehmen, dass dies auch bei der überwiegenden Mehrheit der Zuhörer der Fall war. Dann aber wäre es eine der wunderlichsten, unerklärlichsten Erscheinungen, dass das Heidentum und das Verhältnis, in dem Redner und Hörer zu ihm stehen, mit keiner Silbe berührt wird. Ja, die Predigt lässt darauf schliessen, dass der Redner es zu seiner Zeit überhaupt nicht mehr mit Heiden zu thun hat. Denn die Predigt war im altkatholischen Zeitalter der Hauptbestandteil des exoterischen Gottesdienstes, es musste ihr daher bei der Gegenwart von Nichtchristen in der Regel ein apologetischer und missionierender Charakter anhaften. Unsere Predigt nun hat sich die Aufgabe gesetzt, die Gottheit des Gekreuzigten gegen ihre Leugner zu verteidigen; dabei ist bloss von „Bekennern des Menschen", solchen, „die mit jüdischem, geblendetem Auge die Menschwerdung ansehen", die Rede, also nur gegen Häretiker wird polemisiert, während man doch gerade bei diesem Punkte auch eine Verteidigung gegen diejenigen erwarten muss, denen es mit der grösste Anstoss war, einen gekreuzigten Menschen als Gott an-

zubeten, das Heidentum; und wenn die Predigt VII. 3 vom Laster des Unglaubens spricht, so meint sie keineswegs Nichtchristen, sondern solche, die dem Räuber zur Linken folgen, welcher in charakteristischer Weise nicht als ein Nichtbekehrter, sondern als ein Abtrünniger hingestellt wird, VII. 2: „Denn er hat sich getrennt und von der Stimme des Gekreuzigten abgewandt", „er hat sich auf die linke Seite geschlagen". Entgegen der Zahnschen Schlussfolgerung, die er aus der Betonung der Annagelung zieht, dass die Predigt vorkonstantinisch sein müsse, glaube ich aus dem Vorhergehenden den entgegengesetzten Schluss ziehen zu dürfen, dass sie nur nachkonstantinisch sein kann.

Was die Behauptung Seebergs betrifft, S. 13, die Schilderung, die Justin von der ältesten christlichen Gemeindepredigt entwirft, als *νουθεσία καὶ πρόκλησις τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως*, lese sich wie auf Grund dieser Predigt verfasst, so muss dem doch entgegnet werden, dass diese Predigt mit ihrer strengen Durchführung des zu Grunde gelegten Textwortes und ihrer dogmatisch-polemischen Tendenz weit über den Rahmen der von Justin vorgestellten, an die Schriftvorlesung ziemlich lose angeknüpften praktischen Ermahnung hinausgeht. Ich verstehe, wie ich in aller Bescheidenheit sage, die Behauptung Seebergs ebensowenig, wie die obige Zahns, „hieratische Schriften" sei ein in der Mitte des 2. Jahrh. besonders passender Ausdruck für das Neue Testament.

Alle vorhergegangenen Betrachtungen, welche die Predigt weitab versetzen von der Person und der Zeit des Aristides, erhalten vollauf ihre Bestätigung durch die dogmengeschichtliche Untersuchung der Predigt. Dass die bereits vor 16 Jahren aufgefundene Predigt erst jetzt durch Zahn und Seeberg eine eingehende Behandlung erfahren hat, findet seine Ursache darin, dass sie beim ersten Anblick den Eindruck eines in antinestorianischem Interesse abgefassten Machwerkes hervorrief. Dass dieser Eindruck ein sehr mächtiger gewesen sein muss, dafür bürgt die Thatsache, dass man sich so allgemein — bei einer im Falle ihrer Echtheit so überaus wichtigen Schrift — mit jener durch den ersten Eindruck bewirkten Überzeugung begnügte und es so lange Zeit brauchte, bis die Predigt überhaupt einer näheren Untersuchung gewürdigt wurde.

Die beiden Forscher, welche für die Echtheit der Schrift

eintraten, vermögen diesen Eindruck auch nur dadurch abzuschwächen, dass sie, namentlich Seeberg, einige der verdächtigen Formeln, wie „Gott von Gott", „wahrer Gott", „Bekenner des Menschen", „wahre Menschwerdung des Immanuel" auf die Rechnung des armenischen Übersetzers schieben. Dabei muss aber gefragt werden: sind wir überhaupt berechtigt, solche Streichungen vorzunehmen? Doch nur dann, wenn derartige Ausdrücke zu dem übrigen Inhalte in direktem Widerspruche stehen, wie das θεοτόκος der Apologie. Die dogmengeschichtliche Untersuchung erst wird ergeben, ob die betreffenden Ausdrücke als mit ihrer Umgebung unverträglich entfernt werden müssen.

Die Entkräftung der Behauptung, dass die Homilie antinestorianisch sei, wird von beiden Gelehrten in ähnlicher Weise versucht. Zahn erklärt es für eine lächerliche Beschreibung der Nestorianer, ihnen den Selbstwiderspruch vorzuhalten, dass ein von Natur sterblicher, geteilter, vergänglicher Mensch solche Wirkungen erzeuge; von zwei Naturen sei nicht die Rede, das Wort divisus sei nicht in nestorianischem Sinne gebraucht. Der Prediger stelle das Bekenntnis auf, dass der dem Leibe nach Gekreuzigte nicht ein blosser Mensch, sondern Gott und Gottes Sohn, Gott von Gott und Logos sei, nur dieser könne das verschlossene Paradies wieder öffnen; die Lehre, dass Christus bloss ein hervorragender Mensch sei, erkläre er für einen Beweis jüdischer Blindheit. Gleichstarke Bekenntnisse der Gottheit Christi seien vielfach in der nachapostolischen Litteratur vorhanden, jene bekämpfte Lehre habe es im 2. Jh. gegeben (Cerinth), der Ausdruck θεὸς ἐκ θεοῦ (den Seeberg streichen will) sei der Sache, „ungefähr" auch dem Wortlaute nach im 2. Jh. heimisch gewesen (Theoph. ad Autol. II. 22).

Genauer setzt sich Seeberg mit der dogmatischen Frage auseinander. Er gesteht zu, dass der erste Eindruck sehr wohl die Predigt als antinestorianisch erscheinen lassen konnte; er erkennt im Gegensatz zu Zahn, dem eine solche Polemik gegen Nestorianer lächerlich erscheint, an, dass derartige Gedanken in der Polemik gegen diese sehr beliebt waren. Er erklärt es ferner für gewiss, dass der Übersetzer die Predigt in diesem Sinne aufgefasst habe, wendet sich aber doch gegen die Behauptung des antinestorianischen Ursprungs der Predigt. Dem Prediger handle es sich nur darum, dass Christus, der Gekreuzigte, Gott war.

Das Verhältnis der beiden Naturen sei ausser Acht gelassen. Kurz, es finden sich keine wirklichen Spuren einer antinestorianischen Polemik. Ebenso führt es Seeberg als unwahrscheinlich durch, dass die Predigt sich gegen Monarchianer richte. Es lassen sich endlich in der Zeit des Aristides Anschauungen finden, auf welche diese Polemik passe: der heidnische Widerspruch (warum fehlt dann jeder Hinweis auf das Heidentum?), die jüdische Anschauung, und dann die auch bei Christen sich findende Auffassung, dass Christus bloss ein Mensch gewesen sei (Cerinth, Gnostiker). Die Gedanken der Predigt passen also ganz auf jene Zeit.

Tritt man nun zu selbstständiger Untersuchung an die Predigt heran, so muss man sich von vorn herein klar machen, dass man unter der Form einer Predigt nicht eine systematische Darlegung der gegnerischen Lehre und eine ebensolche Bekämpfung derselben Punkt für Punkt erwarten darf, dass ferner eine derartige Polemik immer mehr populär gehalten ist, und es sich also für uns nicht darum handeln kann, ob die erhobenen Vorwürfe die Nestorianer wirklich treffen, sondern ob es in jener Zeit landläufige Vorwürfe gegen sie waren. Das giebt Seeberg selbst zu, und wir wissen, dass gerade die armenische Kirche am schärfsten gegen jene Richtung aufgetreten ist. Der Ausdruck „Bekenner des Menschen" war daselbst terminus technicus für Nestorianer, auf der Synode zu Valaršapat um 490 wurde beschlossen, mit ihnen zu verfahren wie mit Juden (Ter Mikelian, d. armen. Kirche in ihren Beziehungen z. byzant., Leipzig 1892, S. 47, ferner zu vergl. Cyrill, Adv. Nest. V. 1. Migne 76. Col. 212). Dass ihnen hauptsächlich die Erniedrigung Christi zu einem blossen Menschen vorgeworfen wurde (Cyrill, Anath. V. VII.), beweisen die ihnen gegenüber gebräuchlichen Anschuldigungen der samosatenischen, wie der photinianischen Ketzerei (Serm. Nest. b. Marius Mercator, Migne 48. Sermo IV. S. 785, Sermo XII. S. 848 ff., Epist. Mar. Merc. S. 775, Dissert. Mar. Merc. de blasphem. Nest. S. 924), und diese Kampfesweise ist nicht, wie Zahn annimmt, lächerlich, sondern vielmehr perfid, doch war das in der Zeit der christologischen Streitigkeiten eine alltägliche Erscheinung. (Über die ungerechten Vorwürfe vgl. die Reden des Nestorius adv. Proclum l. c. S. 782—801 V. 7. VII. 1. 23). Die in Kap. IV. V. bekämpften Leute können also sehr wohl Nestorianer sein.

In erster Linie handelt es sich aber darum, zu sehen, ob die den betreffenden Gegnern entgegengestellte positive Lehre auf Antinestorianer passt. Wenn nun Seeberg, wie oben gezeigt wurde, es so darstellt, „es handle sich gar nicht darum, dass der Gekreuzigte, als solcher, Gott war . . . . ., sondern lediglich darum, dass er überhaupt Gott ist, und nicht ein Mensch, wie alle andern auch"; so gerät er doch in einen leisen Widerspruch mit sich selbst, wenn er gleich auf der folgenden Seite es betont, „wie der Prediger mit so viel Eifer sich gerade dagegen wendet, dass „der Gekreuzigte" ein blosser Mensch gewesen sein soll." Dies letztere ist auch in der That die richtige Einsicht. Der Prediger spricht nicht von Christus überhaupt, sondern von „dem Gekreuzigten." Es ist interessant, wie er sich besonders bemüht, diesen Punkt immer wieder hervorzuheben. Dreizehn mal, wo er von der Person Christi spricht, nennt er ihn meist schlechthin, einigemale als Apposition, den „Gekreuzigten", und nur vier mal gebraucht er einen anderen Ausdruck ohne die specielle Erwähnung des Kreuzes III. 2, V. 2, VI. 3, 4. Er will den Gekreuzigten erweisen als Gott VII. 4, das heisst, er will zeigen, dass Christus auch im Augenblick seiner tiefsten Erniedrigung, da die menschliche Seite seiner Natur am prägnantesten hervortritt, doch stets wahrer Gott gewesen ist, und er beweist dies durch den in diesem Zustande vollbrachten Akt der Öffnung des Paradieses, welcher ein deutlicher Beweis göttlichen Wesens sei, IV. 3—V. 2. Beweis dessen, dass es ihm gerade hierauf ankommt, ist die Betonung, in welch peinlichem Zustande sich der Gekreuzigte durch die Annagelung befunden habe I. 3, ferner, dass Christus „noch am Kreuze hangend" nicht nur selbst ins Paradies geführt wird, sondern auch die Kraft erweist, den Schächer mit sich zu nehmen II. 1. Also Jesus, der Gekreuzigte, der Öffner des Paradieses, V. 1, ist Gott, denn wer unter den Menschen vermöchte es zu öffnen, nachdem Gott es verschlossen IV. 3. Bei den Gegnern ist jedoch Christus, der blosse Mensch, der Gekreuzigte, Öffner des Paradieses und höher stehend als Gott, dessen Verschliesser V. 2. Der Prediger und seine Partei aber bekennen gegenüber dieser verspottens- und beklagenswerten Lehre „den wahren Gott als gekreuzigt im Fleische" und ebendenselben beten sie an als Öffner und Herrn des Paradieses V. 4. *Ὁμολογοῦμεν θεὸν ἀληθινὸν σταυρωθέντα ἐν σαρκί*: auf diesen Satz, der als formelles

Bekenntnis in pathetischer Weise der gegnerischen Lehre gegenübergestellt wird, muss doch entschieden ein grosses Gewicht gelegt werden. Hier ist nicht zufällig, wie auch schon früher (Seeberg S. 65, Anm., Mansi IV. 1183—95, Hefele, Conciliengesch. II. 186—87), die Formel vom „gekreuzigten Gott" gebraucht, sondern, wie die ganze Stellung und der Zusammenhang ergeben, sie ist mit schärfster polemischer Spitze im vollen Bewusstsein ihrer Tragweite ausgesprochen. Als solche ist sie aber ein Hauptstreitpunkt des nestorianischen Kampfes (Cyrill. Anath. 12 und Nest. Anath. 4 u. 12). Namentlich wurde sie in dieser schroffen Weise in der armenischen Kirche gebraucht, in der ja auch daraus die theopaschitische Formel des Trishagions sich entwickelt hat. Die oben erwähnte Schrift von Ter Mikelian führt jene Formel zurück auf eine Schrift Davids des Philosophen „Lob des Kreuzes", geschrieben auf Befehl des Katholikos Güt (459—69), wo jener sie in verschiedentlicher Form wiederholt zur Anwendung bringt, S. 46. Schliesslich beweist auch noch die Schlussformel VII. 7, dass diese Darlegung der Tendenz des Predigers die richtige ist: er spricht von der aus den priesterlichen Büchern sich ergebenden Überzeugung, „dass der Gekreuzigte Gott sei und der Sohn Gottes. Ihm sei Ehre!" (Wenn Zahn diese kurze Doxologie als Merkmal hohen Alters angibt, so sind hiezu zu vgl.: Sermones Nestorii l. c., bei denen die Doxologie entweder ganz fehlt oder ebenso kurz ist, ebenso die Predigt des Proclus lat. Mar. Merc. S. 777, griech. Mansi IV. 577. Auch ein grosser Teil der Predigten des Cyrill zeichnet sich durch kurzgefasste Doxologieen aus). Der Gottheit des Gekreuzigten gelten seine Ausführungen. Wenn er aber seinen Gegnern vorwirft, dass sie Christum überhaupt für einen blossen Menschen halten, so weiss er, dass er diesen Vorwurf nur aufrecht erhalten kann, indem er einen Punkt, wie die Kreuzigung, hervorhebt, bei welchem jenen Leuten die Bezeichnung Christi als Gott ein besonderer Greuel war (Nest. Anath. 12, Sermo VII. l. c. S. 789). Wenn wir nun die beiden Parteien vor uns sehen, auf der einen Seite die, welche dem Gekreuzigten die Gottheit absprechen, auf der anderen die, welche sie in schroffster Weise behaupten, so weist diese Situation unzweifelhaft auf die Zeit des nestorianischen Kampfes, und zwar scheint der Standpunkt des Verfassers in der antinestorianischen Opposition bereits ziem-

lich weit nach der Seite des entgegengesetzten Extrems vorgeschritten zu sein. Die Merkmale dieser Polemik sind nun aber bei genauerer Betrachtung auch an anderen Stellen sehr deutlich wahrzunehmen. Wie Christus in dem Momente, da die menschliche Seite an ihm am schärfsten hervortrat, doch stets Gott geblieben ist, so lässt sich auch überhaupt in der Zeit seiner Erniedrigung seine Gottheit nachweisen durch andere Wunderwirkungen seines immer lebenschaffenden Wortes, die derselbe Gekreuzigte erwies, ehe er noch am Kreuze erhöht wurde, VI. 3. Dieser letztere Satz betont in überreichlicher Weise, dass diese Beweise göttlicher Macht noch zur Zeit des Erdenlebens Christi, ἐν σαρκί geschehen seien. Aus dem Satze etwa, wie Zahn es durchblicken lässt, eine geringere Vertrautheit der Zuhörer mit den vorgebrachten Erzählungen zu folgern, dagegen spricht die Art, wie die Auferweckung des Lazarus nicht erzählt, sondern bloss angedeutet wird. (Über diesen Abschnitt Kap. VI. mit seiner Hervorhebung der von Christus noch ἐν σαρκί vollbrachten Wunderwirkungen göttlicher Art ist zu vergleichen Cyrill, adv. Anthropomorphytas Cap. 22. Migne 76. S. 1118). Seeberg weist in Bezug auf diesen Abschnitt hin auf den Unterschied, wie einfach hier das Wunder der Blindenheilung dargestellt wird, und welche Betrachtungen Cyrill daran knüpft. Cyrill bemerkt nämlich (de incarnatione Mgn. 75. S. 1236), dass Christus, obwohl die göttliche Natur unsichtbar sei, dem Blinden körperlich Gottes Sohn zeigt, also hier selbst keine Unterscheidung und Trennung der Naturen vornimmt. Aber Cyrill gebraucht an seiner Stelle diesen Fall zur Darlegung des Verhältnisses beider Naturen zu einander; dem Prediger ist es hier darum zu thun, zu zeigen, dass der Gekreuzigte, ehe er am Kreuz erhöht wurde, den Beweis seiner Gottheit geliefert hat, indem er sich dem Blindgeborenen selbst als den Gottessohn zeigte. Auf das Verhältnis der beiden Naturen zu einander geht er von seinem mindestens bis Cyrill, in dem Acumen des Interesses eher noch über ihn hinausgeschobenen Standpunkt hier nicht ein. Es ist ihm eine feststehende Thatsache, dass, wer Christus sieht, eben keinen anderen sieht als den Urheber des Lichts, den Gott von Gott, den Logos. Die Häufung so kräftiger, speciell das rein Göttliche hervorhebender Bezeichnungen gerade an dieser Stelle lässt doch merken, dass der Verfasser sich hier eines grossen Gegensatzes

gegen seine Widersacher bewusst war. Übrigens liesse sich allenfalls darin eine leise Berührung des Verhältnisses beider Naturen vermuten, dass dem natürlichen Lichte, also dem sinnlich Wahrnehmbaren der Urheber des Lichtes, Gott, gegenübergestellt wird, und von dem Blinden gesagt wird, er habe beides gesehen, also die Vereinigung des sinnlich Wahrnehmbaren mit dem Göttlichen, das ist Christus.

Ferner ist noch ein Punkt hervorzuheben, der zu dieser Auffassung des dogmatischen Standpunktes der Homilie stimmt und sie bestätigt. Zahn und Seeberg behaupten, dass der Prediger über das Verhältnis zweier Naturen kein Wort sage; und doch scheint in IV. 2 diese Frage ganz deutlich berührt zu sein. Wenn Seeberg meint, der hier gebrauchte Ausdruck „Natur" sei nicht dogmatischer terminus, sondern lediglich Bezeichnung des menschlichen Wesens, das Jesus mit uns teilt, so ist dem gegenüber von vornherein auffällig, dass der Ausdruck „Natur" an der kurzen Stelle dicht hintereinander fünfmal gebraucht ist. Ein blosser Mensch, wird ausgeführt, dessen Natur sterblich ist, kann nicht einem andern, ebenfalls von Natur sterblichen Menschen die Unsterblichkeit schenken, und dies wird näher erläutert: „Wenn einer nach seiner Natur aus einer vergänglichen Natur geboren und geworden ist, ist es da glaublich und wahrscheinlich, dass ein solcher einem ihm in allen Stücken gleichen, dessen Natur ebenso vergänglich und verdorben ist, Unvergänglichkeit schenke?"

Nestorius hatte gelehrt, dass Christus nur seiner menschlichen Natur nach aus Maria geboren sei, denn aus einem Menschen könne nur ein gleichartiger Mensch geboren werden (Sermo I. 7 l. c. S. 761 „quod de carne natum est, caro est. . . . Non peperit creatura eum, qui est increabilis". In d. Supplic. Monach. Mansi IV. 1104 *οὐκ ἔτεκε, φησί, Μαρία εἰ μὴ ἄνθρωπον ὁμοούσιον ἑαυτῆς*). Daraus formulierten seine Gegner die Anklage, dass er Christum zu einem blossen Menschen mache (Sermo V. 7 S. 787 „. . . noli tu cum nudum ac simplicem hominem Christum facias, mihi hoc probrum impingere"). Wenn nun die Predigt es absurd findet, dass ein blosser Mensch, „seiner Natur nach" aus einer vergänglichen Natur geboren und geworden, Unsterblichkeit schenken könne, so scheint dieser Satz gegen jene Lehre des Nestorius, natürlich in entstellter Weise, gerichtet zu sein und

ist derselbe Gedanke von antinestorianischer Seite sehr beliebt gewesen (so wiederholt in der Predigt des Proclus von Cyzikus über die *Μαρία Θεοτόκος*, Mansi IV. 578—88. 7. *Ἀνθρώπῳ ψιλῷ τὸ σῶσαι οὐκ ἦν.* 8. *Ὁ ἀγοράσας ἡμᾶς οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος, ὦ Ἰουδαῖε* u. a. m.; ferner Cyrill, Adv. Nest. V. 12. Mgn. S. 245. *Καίτοι πῶς οὐκ ἀπόβλητος εἴη ἂν ὁ μέχρι δὴ μόνων τῶν τῆς ἀνθρωπότητος ὁρῶν τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν κατακλείειν ἐπιχειρῶν*; Quod Maria s. deipara 22. S. 282; Explicatio XII cap. S. 312; Apol. pro XII cap. S. 323; Apol. contra Theodoretum S. 452: *Ἆρ' οὖν εἰς θάνατον ἀνθρώπου κοινοῦ βεβαπτίσμεθα; καὶ εἰς αὐτὸν πιστεύοντες δικαιούμεθα*; u. a. m.).

Also nicht bloss ein gewöhnlicher Mensch, sondern Jesus Christus, der wahre Gott, ist aus Maria geboren. Es ist bemerkenswert, dass neben dem „geboren" IV. 2 noch ausdrücklich „und geworden" steht. Sollte das nicht Bezug haben auf den von den Nestorianern erhobenen Vorwurf, als würde mit dem *Θεοτόκος* gelehrt, dass Christus, der Logos, erst mit der Geburt aus Maria seinen Anfang genommen habe? (Epist. Nest. ad Coelest. b. Mar. Merc. S. 176. Mansi IV. 1021: „ut et quidam apud nos sunt clerici . . . . tamquam haeretici aegrotent et aperte blasphement Deum Verbum patri *ὁμοούσιον* tamquam originis initium de *Χριστοτόκῳ* virgine sumpsisset". S. 1023: „nemo enim antiquiorem se parit; ebs. Cyr. Ep. IV. Mgn. 77. S. 45 *οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης*). Wir können demnach behaupten, dass hier die Spuren des Kampfes um das *Θεοτόκος* wohl erkennbar sind. Auf einen weiteren Punkt kann endlich noch hingewiesen werden. Der bereits erwähnte Schlusssatz von Kap. V. lautet: „Aber wir bekennen den wahren Gott als gekreuzigt im Fleisch und ebendenselben beten wir an als Öffner und Herrn des Paradieses". Nach der Lehre des Nestorius betraf die Kreuzigung, wie das ganze Leiden lediglich die menschliche Natur Christi (Nest. Anath. 12). Der Gedanke des obigen Satzes ist also: der Mensch (nach Nestorius) und der Herr des Paradieses, das ist Gott, IV. 3, ist als ein und derselbe zu verehren; vergleicht man damit das VIII. Anath. des Cyrill (*Εἴ τις τολμήσει λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχρηματίζειν θεὸν ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ· τὸ γὰρ Σύν. ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ*

προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος· ἀνάθεμα ἔστω, so sieht man, dass ein und derselbe Gedanke in beiden enthalten ist, der sich gegen die im entsprechenden Gegenanathematisma des Nestorius, wie in dessen Sermo VII. adv. Proclum l. c. § 24—37 ausgesprochene Lehrauffassung wendet. Auch hier also spiegeln sich deutlich Gegensätze jenes grossen Kampfes wieder. Und von diesem Standpunkt aus besteht keinerlei Nötigung, jene von Seeberg beanstandeten Ausdrücke zu entfernen. Zwischen diesen Gedanken haben das armenisch-antinestorianische „Bekenner des Menschen", das aus dem Nicänum entnommene θεὸς ἐκ θεοῦ, das Cyrill wiederholt im Kampfe gegen Nestorius verwertet (Exp. XII cap. Mgn. 76 S. 296, Apol. pro XII cap. S. 329, Ep. 55), das θεὸς ἀληθινός, sowie das cyrillische „wahre Menschwerdung des Immanuel" (Seeb. S. 18. 20 Anm.), ihren unanfechtbaren Platz. Sie können den antinestorianischen Charakter der Homilie nicht noch klarer machen, als er es schon ohne sie geworden ist, stimmen aber als jeden Zweifel ausschliessende helle Punkte vollkommen zu dem entworfenen Bilde.

Es hat sich demnach das auf den ersten Eindruck hin gefällte Urteil, trotzdem Zahn es als „gerade nicht das Gegenteil von Gedankenlosigkeit" bezeichnet, vollauf bestätigt. Bestimmtere Behauptungen über Zeit und Ort der Entstehung würden vorläufig wohl nur den Wert von Hypothesen haben. Wir wissen, dass die christologischen Kämpfe eine fieberhafte litterarische Thätigkeit hervorgerufen haben, welche sich teils im Aufsuchen älterer Zeugnisse, beziehungsweise Übersetzen ins Syrische und Armenische, teils in selbständigen Arbeiten äusserte. Wir wissen aber auch, dass bei dem „Sammeln patristischer Quellen" das dogmatische Interesse das bei weitem überwiegende war gegenüber etwa dem rein litterarhistorischen. Es galt den betreffenden Forschern, ihren dogmatischen Anschauungen die Autorität der Tradition zu verleihen, indem sie sie bei altangesehenen Kirchenvätern nachzuweisen suchten. Dass bei der bekannten Skrupellosigkeit in Bezug auf die Wahl der Mittel, mit denen der Streit geführt wurde, so manches eigene Produkt irgend eines Parteifanatikers unter hochberühmtem Namen in die Welt hinausgegangen ist, ist ersichtlich, und es existieren verschiedentliche Beweise hiefür: um nur ein Beispiel anzuführen, sei hin-

gewiesen auf die aus dem Armenischen überlieferten Predigten des Gregorius Thaumaturgus bei Pitra, Analecta ss. IV. S. 386 ff. In nativitatem Christi, de incarnatione domini, in annunciationem Deiparae, Laus sanctae Deiparae, Panegyricus in sanctam Dei Genetricem etc., die fast durchweg antinestorianisch-monophysitische Fälschungen sind. Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man auch diese Predigt der erwähnten Kategorie von Fälschungen zuweist; sie wird dann in die Zeit zu versetzen sein, in welcher die christologischen Streitigkeiten den höchsten Grad der Leidenschaft erreichten. Das ist die Zeit nach dem Chalcedonensischen Concil, also die 2. Hälfte des 5. Jhs. Was den Entstehungsort anbelangt, so wird man auch die Kirchen ins Auge zu fassen haben, in welchen die Gegner am schärfsten auf einander prallten, und die Monophysiten am energischsten ihren Standpunkt behaupteten. Das würde also auf Armenien, Syrien oder Ägypten hinweisen. Die Entscheidung, welchem unter diesen Gebieten die grösste Wahrscheinlichkeit zukommt, wird der Philologe zu treffen haben, auf Grund des Nachweises, ob ein armenisches, oder syrisches oder griechisches Original anzunehmen ist. So viel jedoch kann behauptet werden, dass — wenn nicht gewichtige sprachliche Gründe ein Veto dagegen einlegen, eine armenische Originalschrift in der Predigt zu sehen — in dem Inhalte nichts gefunden werden kann, was gegen ein armenisches Original spricht.

Wie man darauf verfallen ist, diese Homilie gerade dem Aristides zuzuschreiben, wird heute wohl kaum mehr enträtselt werden können. Aber man kann annehmen, dass bei einem derartigen Vorgehen mancher Griff aufs Geratewohl ohne viel Überlegung gethan wurde.

Weit weniger Schwierigkeiten macht die Behandlung des kleinen Brieffragments. Nachdem durch die Predigt erwiesen ist, dass der Name des Aristides in polemischem Interesse zur Zeit der nestorianisch-monophysitischen Streitigkeiten gebraucht, beziehungsweise missbraucht worden ist, ist diese kleine Sentenz mit dem merkwürdigen Titel von vornherein verdächtig. Wenn Zahn und Seeberg in Bezug auf den Titel erinnern an Tatians Oratio und Theophilus Ad Autolycum, so ist bei letzterer Überschrift durchaus nichts Auffallendes, und auch der *Λόγος πρὸς*

Ἕλληνας des Tatian keineswegs so singulär, wie der Titel: „Der Philosoph Aristides an alle Philosophen.“ Wenn der Inhalt der Schrift dieser Aufschrift nur halbwegs entsprochen hat, ist es sehr auffallend, dass sich keine Erinnerung an einen solchen „offnen Brief“ erhalten hat, während uns doch gerade in Bezug auf Apologieen eine so reiche Anzahl von Titeln, von denen wir sonst auch nicht viel Näheres wissen, erhalten ist.[1]) Der Verdacht gegen dies kleine Fragment wird in hohem Masse noch verstärkt, wenn man sieht, woher es kommt. Martin hat es in Pitra, Analecta ss. IV. aus einem armenischen Codex der Pariser Bibliothek Nr. 85 herausgegeben. Dieser Codex enthält eine Anzahl von kurzen Sentenzen unter dem Namen verschiedener Kirchenschriftsteller (Melito, Irenäus, Hippolyt, Cyprian, Origenes, Dionysius und Petrus von Alexandrien, Methodius) und ist offenbar ein Bestandteil des armenischen „Buchs der Zeugnisse“, dessen grösster Teil noch ungedruckt ist, und das sich vollständig in der Bibliothek zu Etschmiadzin Nr. 1945 befindet (Ter Mikelian l. c. S. 47). Dieses „Buch der Zeugnisse“ ist in der Zeit der christologischen Kämpfe geschrieben und enthält „kurze Citate aus allen alten Kirchenvätern zur Bestätigung des armenischen Glaubens“ (das ist der antinestorianischen, wesentlich monophysitischen Lehre). Die bei einem derartigen in reinem Parteiinteresse geschriebenen Buche von vornherein aufsteigende Vermutung, dass dabei wohl manches eigene Fabrikat unter irgend einem alten Namen mit untergelaufen ist, wird in höchstem Masse bestätigt, wenn man die bei Pitra l. c. aus dem Cod. Arm. Paris. Nr. 85 gebrachten Citate ansieht, von denen die grösste Zahl von vornherein als gefälscht angesehen werden muss. Hippolyt S. 336: „qui de duabus loquuntur naturis, quattuor dominos distinguere . . . debent et loqui de quaternitate; hominem absque Deo verbo confiteri daemones audebant; alia enim die natum, alia die baptizatum dixerunt Ariani(!) „ut duas naturas duosque filios confiterentur“; etc. Irenäus S. 304: „ipse venit Dei et hominis naturam in unum conducens; a deo separati sunt, qui non fatentur Dei

1) Die Hypothese, der Brief an den Diognet sei von Aristides, wird schwerlich Jemand zur Verteidigung eines Manifests des Aristides an alle Philosophen herbeiziehen; denn man kann nicht eine Unsicherheit durch eine andere stützen.

verbum unigenitum semper humanitati fuisse conjunctum et coadunatum; loquens de unione verbi cum creatura sua; qui unicum dividendo frangunt". Origenes S. 345: „isti indivisibiliter unum in duos dividunt" etc. Dionysius von Alex. S. 420. II. und Anm. 3: „sanctae cruci affixerunt eum, qui e nihilo omnia constituit; dum haeretici filium Dei dividere in duos indivisibilem et inscrutabilem Christum discindere tentant". S. 422: „non homo tantum crucifixus est, sed sanctum unigenitum Verbum; vides, quomodo verbum cruci affixum dixerit, et non purum hominem" etc. Petrus von Alex. S. 430: „quoniam corpore Dominum nostrum Jesum Christum Maria genuit, eundem Verbum et non alium; quoniam Maria genuit Verbum Dei carnem factum, unum eundemque et non alium atque alium; qui dicere corpore corruptam fuisse unionem, vel dividere Deum a corpore audent; Deus et corpus una sunt natura unaque persona; ipse est Deus indivisibilis in indivisibili unitate sua; qui post indivisam unionem loquuntur de duabus naturis, duabus filiis etc. inducunt quaternitatem" etc. Da wir nun unser „Citat" in solcher Umgebung finden, ist ein gewisses Misstrauen von vornherein berechtigt. Als eo ipso nicht auf die Zeit des Aristides passend kann man gleich mit Seeberg das „de sancta Maria" und „et spiritus sancti" entfernen. (Wenn Zahn in Bezug auf den heiligen Geist auf Apol. II. 6 hinweist, dass auch hier von einer Mitwirkung des heiligen Geistes die Rede ist, so ist es doch etwas anderes, wenn gesagt wird *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (nebenbei im Syr. nicht) *καταβὰς ἀπ' οὐρανοῦ*, als wenn von einer direkten Mitbeteiligung des spiritus sanctus bei der göttlichen *βουλή* oder *εὐδοκία* gesprochen wird, infolge welcher Christus Fleisch annimmt).

Es frägt sich nun, ob das Übrigbleibende nichts enthalte, was das Fragment in eine andere Zeit verweise. Der erste Satz „Omnes dolores vere passus est in corpore suo" könnte ja an und für sich als antidoketisch ins 2. Jh. passen. Bei genauerer Betrachtung ergiebt sich aber doch ein Unterschied. Vor allem muss beachtet werden, was hier Subjekt ist. Wie aus dem folgenden ersichtlich, nur der, welcher aus der hebräischen Jungfrau seinen Körper annahm, das ist also nicht Christus schlechthin, sondern der Gott von Gott, der Logos. Halten wir dies fest, so haben wir einerseits eine merkwürdige Übereinstimmung mit der Formel *θεὸς σταυρωθείς* der Predigt, andrerseits mit

dem Anfang des 12. Anath. Cyrills: *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρκί*, deren gegenteilige Ansicht Cyrill in seinem Apol. pro XII cap. als Orientalium oppositio Mgn. 76. S. 377 angibt: *Ἀλλ᾽ οὐκ ἔπαθεν ὁ Θεὸς τῇ σαρκὶ συνημμένος* und *Ἀλλὰ γὰρ οὐχ ἡ Θεότης τῇ σαρκὶ συνημμένη ἔπαθεν*. Und wie wir den ganzen Standpunkt der Predigt als einen extremen kennen gelernt haben, so scheint dieser Satz durch das hinzugefügte „vere“ auch über Cyrill hinauszugehen, wenn dieser doch gewisse Kautelen gebrauchen will. (Apol. pro XII cap. S. 380 *ταύτῃ τοι καὶ μάλα ὀρθῶς κατ᾽ οἰκείωσιν οἰκονομικὴν αὐτοῦ λέγεσθαί φαμεν τὰ τῆς σαρκὸς πάθη, τετηρηκότες πανταχοῦ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ ἀπαθές*. S. 381: *ἐπειδὴ γάρ ἐστιν ὁ αὐτὸς Θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος ἀπαθὴς μὲν τόγε ἦκον εἰς τὴν τῆς θεότητος φύσιν, παθητὸς δὲ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*). Wenn demnach der hier ausgesprochene Gedanke nur der ist, dass nicht allein die *σάρξ*, sondern derjenige, der dieselbe angenommen hat, *ἐν σαρκὶ ἀληθινῶς* gelitten habe, so hat das mit einer Bekämpfung des Doketismus nichts zu thun, der Christus überhaupt die Realität des Leidens abgesprochen hat, sondern es ist auch hier einer der Hauptgegensätze des christologischen Kampfes erkennbar.

Dies wird bestätigt durch den Schlusssatz: „quod .... sibi ineffabili et indivisibili unione conjunxerat“. Wer die oben angeführten Sentenzen aus demselben Codex vergleicht, wird sehen, dass dieser Gedanke einer der am häufigsten wiederkehrenden ist. Die Armenier müssen daher ein besonderes Interesse dafür gehabt haben, und wenn Zahn sagt, sie können diesen Ausdruck nicht geschaffen haben, denn er drückt ihr Bekenntnis nicht scharf aus, so ist dazu zu bemerken, dass von jedem einzelnen dieser kurzen Aussprüche auch nicht ein scharfer Ausdruck ihres Bekenntnisses zu erwarten ist. Jedes einzelne „Citat“ dient eben dazu, einen, ihnen besonders wichtigen Gedanken zu belegen. Dass, wie Zahn und Seeberg durch Beispiele erläutern, der Ausdruck unio, *ἕνωσις*, in ähnlichem Sinne auch früher gebraucht wurde, ist zweifellos, ebenso, dass auch dem ineffabilis und indivisibilis ähnliche Ausdrücke hin und her vorkamen. Das aber ist nicht nachweisbar, dass diese Ausdrücke zusammen als dogmatische Formel in solchem Zusammenhange, mit solchem Nachdrucke vor Cyrill gebraucht worden sind. Bei diesem dagegen

war die *Ἕνωσις* ein Lieblingsausdruck, den er Anath. 3 zur offiziellen Geltung brachte. Die Verwahrungen gegen das *διαιρεῖν*, *διορίζεσθαι*, *διατέμνειν*, *διασπᾶν*, *χωρίζεσθαι*, *μερίζειν*, *διϊστάναι*, *ἀνὰ μέρος τιθέναι* u. a. m. sind überaus zahlreich, und ebenso wird der Gedanke oftmals angetroffen, dass die *Ἕνωσις* ein *μυστήριον*, dass sie *ἀπόῤῥητος*, *ἄῤῥητος*, *ἄφραστος*, *ἀπερινόητος* u. s. w. sei. Einzelne Stellen anzuführen, würde zwecklos sein, da sich diese Gedanken in allen gegen Nestorius und seine Lehre gerichteten Schriften alle Augenblicke wiederholen. Nur einiger Zeugnisse sei gedacht, in denen sich eben diese Gedanken und Ausdrücke in ähnlicher Weise in Verbindung mit einander vorfinden: Ep. 40 Mgn. 77. S. 192: *Γέγονε γὰρ σὰρξ ὁ Λόγος, κατὰ τὰς Γραφὰς καὶ σύμβασιν οἰκονομικὴν καὶ ἀπόῤῥητον, ἀληθῶς πεπραῦχθαί φαμεν ἀνομοίων πραγμάτων εἰς Ἕνωσιν ἀδιάσπαστον.* ibid. S. 193: *δύο τὰ ἀλλήλοις ἀποῤῥήτως τε καὶ ἀσυγχύτως συνηγμένα καθ' Ἕνωσιν.* Ep. 50. S. 257: *καθ' Ἕνωσιν ἀπερινόητον καὶ ἀσύγχυτον καὶ ἄφραστον παντελῶς.* Hom. VIII. 5: *Ὁρᾷς οὖν ὅπως ἀδιαστάτῳ τε καὶ ἀδιορίστῳ περισφίγξας ἑνότητι τῆς ἀποῤῥήτου συνόδου τὸν Λόγον.* (Wenn Seeberg in unserm Citat neben dieser Formel den terminus technicus *φύσις* vermisst, so ist darauf hinzuweisen, dass derselbe sich bei den angeführten Citaten Cyrills ebensowenig in unmittelbarer Verbindung damit vorfindet). Dass namentlich in der monophysitischen Kirche Armeniens diese und ähnliche Formeln sich grosser Beliebtheit erfreuten, beweist der Umstand, dass, wie bereits erwähnt, dieser Gedanke sich in den meisten der von Martin l. c. veröffentlichten „Citate" findet. Dieselben drei Begriffe nebeneinander finden sich endlich auch, und das beweist ihre Wichtigkeit besonders, in einem armenischen Kirchenliede von Moses von Chorene (es muss dies ein Lied von besonderer Bedeutung gewesen sein, denn Ter Mikelian, dem diese Notiz entnommen ist, spricht von dem Kirchenliede des Moses v. Ch.): Du bist geboren unaussprechbare Einheit, du bist immer unteilbar gewesen, und du bist untrennbar vom väterlichen Schosse.

Was schliesslich die übrigens höchst fragwürdigen Berührungen resp. die Berührung mit der Apologie betrifft, so ist das Streben wohl verständlich, in derartige Machwerke äusserliche Berührungen mit denjenigen hineinzutragen, denen die betreffenden Sätze zugeschrieben werden.

Da sich auch hier die Gegensätze und Streitpunkte des christologischen Kampfes wiederfinden und, wie wir sahen, von vornherein das Citat sehr verdächtig war, so stellt man es mit Recht mit den oben angeführten „Zeugnissen“ auf eine Stufe und muss es für eine der vielen Fälschungen erklären, die das „Buch der Zeugnisse“ enthalten zu haben scheint. Von diesem Standpunkt aus kann auch die merkwürdige Überschrift einigermassen eine Erklärung finden. Denn die Verfasser dieser Citate mussten, um ihre Falsifikate der Kontrolle zu entziehen, sie offenbar aus Werken entstammen lassen, von denen die übrige Kirche nichts wusste, die also häufig erfunden waren.

Zum Schlusse dieser Untersuchung möchte ich mir noch eine kurze Entgegnung auf eine Bemerkung Zahns erlauben. Wenn dieser Gelehrte nämlich die heutzutage herrschende „Mode“ tadelt, alles Befremdliche an Stücken mit antiken Titeln als Zeichen der Unechtheit aufzufassen, so muss demgegenüber daran festgehalten werden, dass diese „Mode“ wohlberechtigt ist, sobald für solche befremdlichen Erscheinungen eine wirklich befriedigende Erklärung in einem späteren Zeitalter gefunden werden kann.

Druck von August Pries in Leipzig.

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 185 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III. 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.**
Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S.
Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. VIII u. 98 S. 1893. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** 313 S. 1893. M. 10 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.**
1. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —
2. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus. VIII, 456 S. 1894. M. 14.50

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VII, 162 S. 1893. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** IV, 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert von **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893. M. 4.50

XI, 4. Textkritische Studien zum Neuen Testament von **Wilhelm Bousset.** VIII, 144 S. 1894. M. 4.50

XII, 1. Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Von **Adolf Schlatter.** IV, 94 S.
Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. Von **Adolf Harnack.** 32 S. 1894. M. 4 —

XII, 2. Tertullian's Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft von **E. Noeldechen.** IV, 92 S.
Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht von **Paul Pape.** 36 S. 1894. M. 4 —

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XII. BAND HEFT 2

TERTULLIAN'S GEGEN DIE JUDEN

AUF EINHEIT, ECHTHEIT, ENTSTEHUNG

GEPRÜFT VON

E. NOELDECHEN.

DIE PREDIGT UND DAS BRIEFFRAGMENT

DES

ARISTIDES

AUF IHRE ECHTHEIT UNTERSUCHT

VON

PAUL PAPE.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

ALS

CHRIST UND THEOLOGE

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ

LIC. et CAND. THEOL.

GRIECHISCHE EXCERPTE

AUS

HOMILIEN DES ORIGENES

VON

ERICH KLOSTERMANN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

ALS

CHRIST UND THEOLOGE

EINE DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

EDUARD FREIHERRN VON DER GOLTZ

LIC. et CAND. THEOL.

Texte u. Untersuchungen. XII, 3. Leipzig 1894.

MEINEM VATER

IN DANKBARER LIEBE.

DER VERFASSER.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit hat im vorigen Winter der hochwürdigen Berliner theologischen Fakultät als Probeschrift zur Erwerbung des Licentiatengrades vorgelegen. Wenn ich sie jetzt, ermutigt durch die Anerkennung meiner Lehrer, mit einigen Ergänzungen und Verbesserungen der Öffentlichkeit übergebe, so möchte ich das nicht thun, ohne auch an dieser Stelle meinen hochverehrten Lehrern in Halle, Berlin und Bonn meinen tiefempfundenen Dank auszusprechen für alle von ihnen erfahrene Anregung und Förderung während meiner Studienzeit. Ganz insbesondere gilt dieser Dank meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Ad. Harnack, in dessen Seminar ich die erste Anregung zur Beschäftigung mit den apostolischen Vätern erhalten habe, und welcher in allen Stadien dieser Arbeit mir seinen Rat und seine Anleitung hat zu Teil werden lassen. Wenn ich diese Arbeit meinem Vater widme, so möchte ich damit nicht nur eine Pflicht kindlicher Dankbarkeit erfüllen, sondern auch ein öffentliches Zeugnis des Dankes geben, den ich ihm als meinem theologischen Leiter und Lehrer schulde.

Im August 1894.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung. Vorarbeiten S. 1 ff. Aufgabe S. 6. Historische Voraussetzungen S. 7 ff. . . . . 1 — 10

Erster Teil: Darstellung der christlichen Anschauung und der theologischen Gedanken des Ignatius . . . . . 11 — 98

Einleitung: Der allgemeine Grundcharakter der ignatianischen Anschauung . . . . . 11 — 12

I. **Glaube an Gott und Christus** . . . . . 13 — 28

1. Der Ewigkeitscharakter der Offenbarung Gottes in Christo . . . . . 14 — 17

2. Die scheinlose Geschichtlichkeit der Erscheinung Gottes im Menschen . . . . . 17 — 19

3. Das Bild von der geschichtlichen Person Jesu . . . 19 — 20

4. Die Bedeutung der Gottheit Christi . . . . . 21 — 28

II. **Die einzelnen Heilsthatsachen und ihre Heilsbedeutung** . . . . . 28 — 37

1. Geburt und Gesamt-Erscheinung . . . . . 28 — 29

2. Tod und Auferstehung . . . . . 29 — 37

III. **Eschatologische Gedanken und die Auffassung des christlichen Heilsgutes im Verhältnisse zu ihnen** 37 — 41

1. Eschatologische Gedanken . . . . . 37 — 39

2. Das Heilsgut als Gegenwärtiges und Zukünftiges . 39 — 41

IV. **Das christliche Leben in Glaube und Liebe** . . 41 — 59

1. Glaube und Liebe als Grundprinzipien des Lebens . 41 — 47

2. Die Motive des christlichen Handelns . . . . . 47 — 59

a. Die innerliche Gebundenheit an Gott. S. 48. — b. Die innerliche Gebundenheit an Christus. S. 49. — c. Das Vorbild Christi. S. 49. — d. Dankbarkeit gegen Christus. S. 50. — e Ehre Gottes und des christlichen Namens. S. 51. — f. Gebote Christi und der Apostel. S. 52. — g. Asketische Motive. S. 53. — h. Die Hoffnung auf Vergeltung. S. 57. — i. Die Furcht vor Strafe. S. 58.

V. **Christus und die Gemeinde** . . . . . 59 — 86

Vorbemerkungen S. 59. 60.

Seite

1. Die geschichtliche Veranlassung der kirchlichen Ermahnungen . . . . . 60—62
2. Die allgemeine Kirche und die Einzelgemeinde in ihrem Verhältnis zu einander und zu Christus . 62—66
3. Das Gesamtleben und die gemeinsamen Güter der Gemeinde . . . . . 67—69
4. Die gottesdienstliche Einheit (Taufe und Herrenmahl) 69—74
5. Beurteilung der Anschauung des Ignatius von der Kirche 74—78
6. Die Autoritäten der Gesamtkirche . . . . . 78—86

a. Apostel. S. 78. — b. Evangelium. S. 78—80. — c. Altes Testament. S. 80—86.

Rückblick. S. 86—87.

Anhang zum ersten Teil: Die sprachliche Eigentümlichkeit der ignatianischen Briefe . . . . . 88—98

a. Wortschatz. S. 88—90. — b. Stil. S. 90—93. — c. Formelhaftes und Liturgisches. S. 93—98.

Zweiter Teil: Die christlichen Anschauungen des Ignatius nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Bedeutung . . . . . 99—177

I. **Paulus und Ignatius** . . . . . 100—118

Vorbemerkung. S. 100.

1. Die älteren Paulusbriefe . . . . . 100—103
2. Epheser- und Kolosserbrief . . . . . 103—107

a. Epheserbrief. S. 103—105. — b. Kolosserbrief. . 106—107

3. Die Pastoralbriefe . . . . . 107—118

a. Die Polemik gegen die Irrlehrer. S. 107—110. — b. Die christliche Lehranschauung. S. 110—115. — c. Kirche und kirchliches Amt. S. 115—118.

II. **Ignatius und Johannes** . . . . . 118—144

Vorbemerkung S. 118—119.

A. Die geistige Verwandtschaft . . . . . 119—131

1. Die johanneischen Grundgedanken bei Ignatius . . 119—127

a. Der Glaube an Jesus Christus. S. 119—121. — b. Die Heilsthatsachen und die Heilsgüter. S. 121—122. — c. Das neue Leben in Glauben und Liebe. S. 122—124. d. Stellung zum Alten Testament und zum Judentum. S. 124—127.

2. Die Verwandtschaft mit der johanneischen Apokalypse 127—129
3. Der Antheil des Ignatius an einer in Kleinasien verbreiteten „johanneischen“ Anschauungsweise . . 129—131

B. Prüfung der litterarischen Verwandtschaft . 131—144

1. Einzelne Stellen . . . . . 131—136
2. Benutzung der synoptischen statt der johanneischen Erzählung . . . . . 137—138
3. Die Selbständigkeit der Form bei Ignatius . . . . 139—140

	Seite
4. Das litterarische Verhältnis Justins und der apostolischen Väter zu Johannes im Vergleiche mit dem des Ignatius	140—144
III. Die geschichtliche Bedeutung der ignatianischen Auffassung des Christentums in seiner Zeit und ihr Verhältnis zur späteren Entwicklung . . .	144—177
A. Ignatius und seine Zeitgenossen. (Apostolische Väter und Apologeten)	144—151
B. Ignatius und die spätere Entwickelung . . .	151—169
1. Die Ansätze zur nächsten geschichtlichen Weiterbildung a. Gnostische Elemente. S. 152—154. — b. Marcion. S. 154—156. — c. Irenäus. S. 156—160.	151—160
2. Anticipationen der spätern Entwicklung . . . . . a. Christologie und Heilsauffassung (Melito, Noet, Methodius). S. 160—161. — b. Begriff der Kirche (Cyprian und Pseudodionysius). S. 162—165.	160—165
C. Ignatius und die kleinasiatische Tradition . .	165—177
Anhang zum zweiten Teil: Tabellen I—III	178—206
Tabelle I Ignatius und Paulus (ältere Briefe)	178—184
Tabelle II Deuteropaulinische Litteratur	186—196
Tabelle III Ignatius und Johanneische Schriften . . .	197—206

Abkürzungen.

Ign.	=	Ignatius.
Pls.	=	Paulus.
Joh.	=	Johannes.
Past.-Br.	=	Pastoralbriefe.
P. Eph.	=	Paulinischer Epheserbrief.
P. Rom.	=	„ Römerbrief.
Eph.	=	Brief des Ignatius an die Epheser.
M.	=	„ „ „ „ „ Magnesier.
Tr	=	„ „ „ „ „ Traller.
R.	=	„ „ „ „ „ Römer.
Phld.	=	„ „ „ „ „ Philadelphier
Sm.	=	„ „ „ „ „ Smyrnäer.
Pol.	=	„ „ „ „ Polykarp.
Eph. iscr.	=	Inscriptio des Briefs an die Epheser.

Druckfehlerberichtigung.

S. 9 Zeile 9 von oben streiche das Komma hinter Tradition
S. 51 Zeile 1 lies Andern statt anderen
S. 56 Zeile 1 lies ἀγνείᾳ statt ᾽γνείᾳ
S. 68 Zeile 14 lies Phld 7, 1 statt Ph. VII. 1
S. 117 Zeile 15 von unten lies θεοῦ statt θεοῖ
S. 131 Zeile 4 von oben lies μὴ statt μὲ
S. 150 Zeile 5 von unten lies festen statt besten

Einleitung.

Die sieben uns in der kürzeren griechischen Recension erhaltenen Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien nehmen unter den Schriften der apostolischen Väter in mehrfacher Hinsicht eine hervorragende und eigenartige Stellung ein. Trotz ihres geringen Umfanges bieten sie so viele Probleme, so viele wertvolle christliche Gedanken in einem sehr originellen knappen Stile und verraten uns für die Zeit, aus der sie sein wollen, so eigentümlich entwickelte kirchliche Verhältnisse, dass es nicht zu verwundern ist, wenn ihre Echtheit so lange bestritten und ihr Inhalt in den Dienst der verschiedensten Theorien über die ersten Entwickelungsstufen des Christentums gestellt worden ist. Am meisten für den Beweis der Unechtheit verwertet und am gründlichsten untersucht ist ihr Episkopalismus. Auch die Frage, welche Häresien der Verfasser bekämpft, ist nach allen Seiten erwogen und sehr verschieden beantwortet worden. Am wenigsten hat dagegen ihr dogmengeschichtlicher Gehalt Berücksichtigung gefunden. Derselbe konnte zur Entscheidung der Echtheits- und Zeitfrage auch nur mit grosser Beschränkung verwendet werden, und unter der früher sehr verbreiteten Voraussetzung der Unechtheit sind die Gedanken, Aussagen und Formen des unselbständigen Machwerks von ziemlich untergeordnetem Interesse. Die neueren umfangreichen Untersuchungen von Zahn [1]), Lightfoot [2]) und dem katholischen Theologen Funk [3]) haben aber gründlich nachgewiesen, dass die sieben Briefe, welche Eusebius nennt, in

1) Th. Zahn, Ignatius v. Antiochien. Gotha 1873 u. Patrum apostol. opp. fasc. II. Lipsiae 1876.

2) J. B. Lightfoot, The apostolic fathers, Part. II. Ignatius a. Polycarp, Vol. I—III. London 1889.

3) F. X. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen 1883.

der kürzeren griechischen Recension echt sind. Bisher ist kein ausführlicher Versuch gemacht worden, Zahn und Lightfoot zu widerlegen. D. Völter [1]) hat durch seine Untersuchung der Frage nichts geändert; denn in Betreff der 6 kleinasiatischen Briefe verteidigt er selbst den unverfälschten ursprünglichen Charakter, und seine Gründe für Abtrennung des Römerbriefs als eines unechten spätern Machwerks sind in keiner Weise überzeugend. Nur durch starke Übertreibung und Aufbauschung der Eigentümlichkeiten desselben, durch viel zu ausgedehnte Verwendung des argumentum ex silentio und durch die Vorstellung von einem Fälscher, der unglaublich raffiniert und geschickt einerseits und ebenso unvorsichtig, vergesslich und ungeschickt andrerseits gewesen sein müsste — ein Bild, das mir hier wie anderwärts nie einleuchten will — weiss V. seine Verwerfung des originellen Briefs, den Renan allein für echt halten wollte, zu begründen. Noch willkürlicher ist die Unterscheidung des Verfassers der echten Briefe, eines christlichen Märtyrers, von dem ältern antiochenischen Bischof und seine Vermutung, Peregrinus Proteus sei jener Verfasser. Ich kann überhaupt keine über das Natürliche oder Zufällige hinausgehende Verwandtschaft mit den Schilderungen Lucians entdecken. Wie Harnack (Theol. L. Z. 1894 Nr. 3. S. 73 ff.), so scheint auch mir die Proteus-Hypothese kaum diskutierbar. Letzteres gilt allerdings in noch höherm Grade von dem Vorschlag D. Killen's [2]), der dem Bischof Calixt die Ehre der Autorschaft zu verschaffen sucht.

Darf demnach, wie auch Harnack [3]) und Loofs [4]) annehmen und Réville [5]) von neuem dargethan hat, die Echtheit der sieben Briefe als wissenschaftliches Ergebnis neuerer Forschung gelten, so gewinnt eine Untersuchung der Gesamtauffassung des Ignatius neues besonderes Interesse. Es fehlt nicht an Vorarbeiten in dieser Richtung. Zahn hat in seinem Werke über I. v. A. S. 433—490 ein Kapitel unter der Überschrift: Der Theologe.

---

1) D. Völter, Die ignatianschen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen 1892.

2) W. D. Killen, The Ignatian. epistles entirely spurious.

3) Harnack, Theol. L. Z. 1886 S. 318; 1891 S. 374.

4) Dogmengeschichte 1890 u. Stud. u. Krit. 1890 S. 658.

5) Jean Réville, Etudes sur l'origine de l'épiscopat in Revue de l'histoire des religions. Tom. XXII 1890 (Paris) S. 1—26, 123—160, 267—288

Hier stellt er zumal diejenigen theologischen Äusserungen des Ignatius zusammen, welche durch den Gegensatz gegen doketische und judaistische Häretiker bestimmt sind. Indem er sich hierbei im wesentlichen auf die direkten Aussagen des Bischofs beschränkt, sind demgemäss nur die Polemik gegen jüdische Gesetzlichkeit, die antidoketischen christologischen Formeln und ihre Bedeutung in Erwägung gezogen, und die ganze Abhandlung dient nur dem Erweise der Echtheit. Für diesen Zweck war es das Wertvollste zu zeigen, dass die lehrhaften Äusserungen des Ignatius mehr gelegentlich veranlasste als dogmatisch selbständige sind, dass sie miteinander in Einklang stehen und mehr apostolische Einfachheit als kirchliche Korrektheit besitzen. Solche Verteidigung war besonders herausgefordert durch die Baur'sche[1]) und die Hilgenfeld'sche[2]) Kritik. Letzterer hatte den dogmatischen Charakter durchaus anders zu bestimmen und damit Unechtheit und spätes Datum zu erweisen versucht. Nachdem er die Gegner als gnostisch-doketische Irrlehrer — vielleicht Valentinianer — charakterisiert, unterscheidet er bei der Darstellung des dogmatischen Gedankenkreises der Briefe selbst: „Die paulinische Grundlage", — „Das gnostische Element" — und „Das katholische Prinzip", verbindet also mit der Darstellung der ignatianischen Gedanken unmittelbar die dogmengeschichtliche Kritik und Analyse. „Die paulinische Grundlage" ist bei Hilgenfeld nichts mehr als die antijudaistische Polemik. Partiellen Gnosticismus weist er an einigen Vokabeln und an dem angeblichen Intellektualismus und Dualismus nach, und aus beiden zusammen soll sich das katholische Prinzip ergeben. Im wesentlichen beschränkt auch er sich auf die Erörterung der direkten Lehraussagen des Verfassers, ihnen zugleich eine dogmengeschichtliche Stellung anweisend. Das Resultat, welches er dabei gewinnt, ist allerdings nicht mehr zu halten, nachdem inzwischen die Vorstellung vom Paulinismus, vom Gnosticismus und von der Entwickelung zur altkatholischen Kirche bedeutende Änderung und Klärung erfahren hat. Die beste Widerlegung giebt Lightfoot Vol. I, S. 373ff. in einer Erörterung der theologischen Polemik

1) Die ignatianischen Briefe u. ihr neuester Kritiker. Streitschrift gegen Jos. Bunsen von F. Chr. Baur. Tüb. 1848.

2) A. Hilgenfeld, Die apostol. Väter. Halle 1853, S. 226—251.

zum Zwecke des Echtheitsbeweises und in dementsprechender Beschränkung auf die direkten polemischen und apologetischen Äusserungen. Dagegen setzt noch Pfleiderer[1]) in dem den ignatianischen Briefen gewidmeten Abschnitte seines „Paulinismus" die Unechtheit einfach voraus und charakterisiert den Standpunkt der Briefe als einen dogmatisch verschärften und kirchlich-hierarchisch ausgeprägten Paulinismus. Einzig unter dieser Beleuchtung betrachtet er die Briefe. Festgehalten findet er den rechten Paulinismus nur in der antijudaistischen Polemik. Im übrigen sucht er seine Verflachung nachzuweisen und geht dabei nicht nur auf die Christologie und die kirchliche Verfassung, sondern auch auf die subjektive Seite, z. B. auf die Begriffe und das Verhältnis von *πίστις* und *ἀγάπη* ein. Er berührt damit eine sonst gar nicht angefasste Aufgabe: die nicht direkt ausgesprochenen aber doch überall erkennbaren Züge der subjektiven Seite der ignatianischen Anschauungen zu untersuchen. Aber er thut dies nur, um das Verhältnis zu Paulus zu prüfen, und auch dies nicht in erschöpfender Weise. Ebenso entschieden wie er dabei die Unechtheit voraussetzt, setzt Dorner[2]) in der Geschichte der Lehre von der Person Christi die Echtheit voraus. Er giebt eine wertvolle Charakteristik der Grundanschauung des Ignatius und seiner Christologie und weist auch auf paulinischen und johanneischen Einfluss hin, ohne dies indessen näher zu bestimmen, und beschränkt sich im wesentlichen ebenfalls auf die direkten Lehraussagen der Briefe. An diese Ausführungen knüpft Jos. Bunsen[3]) an und führt in breiten, sehr viel abschweifenden Ausführungen die Trümmer vor, welche für ihn von der Dornerschen Auffassung nach den drei Briefen syrischer Recension, die er allein für echt hält, übrig bleiben: Christus als Offenbarung des ewigen Gottes und neues Prinzip in der Menschheit, Konzentration des christlichen Lebens in Glaube und Liebe, Ansätze zu einer Trinitätslehre, die Auffassung des Abendmahls nach Joh. 6, und die weltumfassende Bedeutung des Christentums

1) O. Pfleiderer, Paulinismus. 1873 S. 482 ff. 1890 S. 487 ff.

2) J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi. 2. Aufl. Stuttgart 1845. Erste Abteil. S. 145—167.

3) Chr. C. Jos. Bunsen, Ignatius v. Antiochien u. se. Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. A. Neander in d. Schriften d. Akademie v. Hamm. II. Bd. 2. Abt. Hamburg 1847, vgl. 6tes Sendschreiben S. 145—178.

im allgemeinen. Die Frage nach der litterarischen Abhängigkeit von Paulus und Johannes bejaht Bunsen. Seine Ausführungen leiden aber nicht nur an einer grossen Unbestimmtheit, sondern sind auch durch die unhaltbare Beschränkung auf die drei syr. Briefe sehr bedeutend beeinträchtigt.

Unter den älteren Arbeiten sind schliesslich auch die Erörterungen von R. Rothe[1]) beachtenswert, der mit grosser Plerophorie für die Echtheit eintritt und bei ihrer Verteidigung auch vielfach die Theologie des Bischofs berührt, ihren christozentrischen, einfachen, eigentümlichen Charakter hervorhebt und zumal den Unterschied von der späteren orthodoxen Lehre durch einen Vergleich mit den interpolierten Briefen illustriert. Auch giebt er eine gute Darstellung von dem Kirchenbegriffe des Bischofs[2]). In allen wesentlichen Punkten von ihm abhängig, aber ohne wissenschaftlichen Wert ist eine kleine Arbeit von C. E. Franke[3]) über die Theologie des Ignatius, welche in naiver, unkritischer Weise die ganze lutherisch-konfessionelle Dogmatik den Hauptzügen nach in den Briefen wiederfindet. Kritischer und verständiger ist das, was F. Lübkert in einer kleinen systematischen Darstellung der „Theologie der apostolischen Väter“[4]) über Ign. zusammenstellt. Er giebt freilich nur eine ungesichtete Stoffsammlung, die aber als solche, wenn auch durchaus unvollständig, einen gewissen Wert hat, zumal auch die Berührungen mit dem N. T. behutsam und mit kritischer Vorsicht gesammelt sind. Die Episkopatsidee des Ignatius hat neuerdings auch Réville (vgl. S. 2 Anm. 5) auf Grund der Arbeiten von Zahn und Lightfoot ausführlich und treffend erörtert. Nur fehlt auch hier die Klarstellung des Zusammenhangs der Anschauungen vom Episkospat mit der sonstigen Gesamtauffassung des Christentums.

Den Versuch einer nach allen Seiten vollständigen systematischen Darstellung der Anschauungen des Ignatius hat bisher

---

1) R. Rothe, Anfänge d. christl. Kirche und ihrer Verfassung. Bd. I. Wittenberg 1837. Beilage S. 715—784.

2) Rothe, ebenda S. 145—178.

3) Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche 1842 S. 116—164.

4) F. Lübkert, Die Theologie der apostolischen Väter mit histor. u. krit. Bemerkungen über ihre Schriften. Gotha 1854.

nur der katholische Prof. Nirschl[1]) gemacht. Von der Überzeugung ausgehend, dass Ignatius nicht nur ein Bischof von Antiochien, sondern auch Schüler des Apostels Johannes, zweiter Nachfolger des Petrus, der angesehenste Bischof des ganzen Morgenlandes sei, findet er ohne jede Kritik, aber mit grosser Auslegungskunst in den Briefen die ganze tridentinische Kirchenlehre wieder: Trinität, Zwei-Naturen-Lehre, sichtbare katholisch-apostolische Kirche mit allen Prädikaten, göttlichen Episkopat und römischen Primat, Transsubstantiation und alle sieben Sakramente, und schliesslich sogar die ganze tridentinische Lehre von Busse und Rechtfertigung. Eine solche Arbeit braucht nicht im Einzelnen widerlegt zu werden, da sie von total falschen Voraussetzungen ausgeht. Aber um so nötiger ist es, vom Standpunkte protestantischer Wissenschaft aus zu zeigen, welche Anschauungen die ignatianischen Briefe wirklich enthalten[2]). Unsere Übersicht über die protestantische Litteratur giebt den Nachweis, dass eine neue Untersuchung der christlichen Anschauungen und der theologischen Gedanken des Ignatius v. Antiochien von Wert sein dürfte, und sie giebt zu gleicher Zeit die Grundsätze für die Behandlung an die Hand.

Es ist von der hinlänglich gesicherten Voraussetzung der Echtheit aus eine Gesamtanschauung von der Auffassung des Ignatius vom Christentum zu gewinnen, so, dass sowohl die objektive als die subjektive Seite, die dogmatische sowohl wie die ethische, die individuelle nicht minder als die kirchliche zur Geltung kommen. Hierzu sind nicht nur die Lehraussagen der Briefe an sich, sondern auch deren Verhältnis zum Ganzen, sowie kleine Beobachtungen am Sprachgebrauche zu verwerten, wogegen die antihäretische Seite als mehr accidentelle etwas zurücktreten darf. Soweit sich

1) Dr. Jos. Nirschl, Die Theol. d. heil. Ignatius d. Apostelschülers u. Bisch. v. Antioch. aus seinen Briefen dargestellt. Mainz 1880; in gleicher Richtung vgl.: Dr. Dreher, De Christo deo doctrina Ign. Antiochensis Progr. d. Kön. Kath. Gymn. zu Sigmaringen 1876/77.

2) Dies ist um so wichtiger als die römische Polemik gern Citate aus Ign. benutzt, um den Protestanten das hohe Alter ihrer Anschauungen zu beweisen und sich nunmehr darauf berufen kann, dass auch die protestantische Wissenschaft die Echtheit und das hohe Alter der Briefe anerkannt habe, so z. B. Prof. Einig in Trier im Streit mit Beyschlag 1893/94. (Offene Antwort S. 20.)

aus den kurzen Urkunden ein Ganzes gewinnen lässt, ist dieses dann auf die Art seiner Bestandteile zu untersuchen. Diese Analyse wird mehr darauf ausgehen müssen, geistig-innere Verwandtschaftsverhältnisse aufzudecken, als litterarkritische Einzelfragen zu lösen. Solche kommen nur insoweit in Untersuchung, als sie zugleich auf die theologische Charakteristik entscheidenden Einfluss haben. Dies ist nur beim Verhältnis zur johanneischen Litteratur der Fall. Ausser der Erörterung der Beziehung zu neutestamentlichen Schriften und Männern wird ein Vergleich mit den Zeitgenossen des nachapostolischen Zeitalters, eine Prüfung, wie weit die heidnische Abstammung des Verfassers auf seine Gedankenwelt einwirkt, und schliesslich eine Fixierung der Anknüpfungspunkte für die spätere kirchliche Entwickelung zur allseitigen Charakteristik beitragen. In dieser Richtung giebt schon Loofs eine Skizze in seiner Dogmengeschichte (§ 15 cf. 17,1. 18,8,24. 21,1. 27,3 a u. b), und reiche Ausbeute in zerstreuten Bemerkungen bietet Harnack's Dogmengesch. I (besonders die 3. Aufl. 1894) und Lightfoot's grosser Kommentar (Vol. II).

Was die historischen Voraussetzungen für unsere Untersuchung anbetrifft, so ist darüber so Ausführliches bei Zahn und Lightfoot zu finden, dass es müssig sein würde, hier dasselbe zu wiederholen. Nur wenige Bemerkungen mögen unsere Stellung zu strittigen Fragen angeben. Zuerst: Wann hat Ignatius geschrieben?

Der augenblickliche Stand dieser Frage scheint mir folgender zu sein. Nachdem Zahn mit zu grossem Vertrauen sich auf die eusebianische Tradition stützend nach dieser das Martyrium des Bischofs mit Sicherheit unter Trajan gesetzt hatte [1]), hat Harnack [2]) durch seine bekannte Untersuchung über die Zeit des Ignatius dieses Vertrauen erschüttert und den schematischen Charakter der eusebianischen Bischofsliste aufgedeckt, daraus aber auch sofort den Schluss gezogen, dass auf die Tradition vom Martyrium des Ignatius unter Trajan gar kein Wert mehr zu

---

1) Zahn, Ign. v. A. S. 56 ff.

2) Ad. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus nach Julius Africanus und den spätern Historikern. Leipzig 1878.

legen sei. Erbes und Lipsius haben ihm widersprochen[1]), ohne jedoch eine bessere Erklärung für den aufgedeckten Thatbestand zu geben. Beide nehmen die Verschiebung einer ursprünglichen Gleichsetzung der antiochenischen und der römischen Bischofsliste an, und Lipsius geht wie Harnack auf Julius Africanus zurück, aber dann noch weiter auf eine noch vor diesem liegende alte Chronik, welche die antiochenische Bischofsliste bis auf die Apostel zurückgeführt habe. — Wirklich gefördert ist die Sache erst durch die Beobachtung Horts, dass der Schematismus des Euseb kein in Olympiadendifferenzen berechneter sei, wie Harnack auf Grund der armenischen Lesart der römischen Liste annahm, sondern ein völlig synchronistischer, wie sich dies bei Zugrundelegung des Hieronymus-Textes (für die römische Liste) herausstelle. Das Recht, letzteren für einen dem ursprünglichen Text Euseb's näherstehenden halten zu dürfen, hat Lightfoot nachgewiesen[2]). Welcher Art der eusebianische Schematismus sei, ist aber letztlich indifferent. Jedenfalls steht fest, dass ein solcher vorhanden ist, und das nimmt der Datierung auf Trajans Zeit natürlich jede Sicherheit. Rührt nun, wie man mit Harnack gleichfalls als gewiss annehmen darf, dieser Schematismus von Julius Africanus her und zeigt sich doch gerade beim Amtsantritt des Hero, des Nachfolgers des Ignatius, eine Unregelmässigkeit, so wird man die Möglichkeit einer richtigen historischen Tradition über die Zeit des Ignatius zwar nicht aufs Jahr, aber doch nach der kaiserlichen Regierungsepoche für nicht so fernliegend erachten dürfen. Fehlt uns doch auch jedes dem Euseb widersprechende Zeugnis; die Angaben bei Origenes, der den Ign. als zweiten Bischof nach Petrus nennt, dürfen auch nicht ganz für nichts geachtet werden. Nur die Martyrien und den Joh. Malalas hätte Völter nicht wieder anführen sollen, um seine Idee von den zwei Martyrien, dem des römischen Ignatius, des Briefschreibers, und dem des antiochenischen Märtyrers, des alten Bischofs, durchführen zu können. Da wäre es

---

1) Erbes in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1879 S. 464 ff. Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880 S. 236 ff.; dort oder in d. Résumés der Verhandlungen bei Funk, Echth. d. ign. Brf. S. 124—133 oder Völter S. 68 ff. ist das Nähere zu finden; vgl. auch Gutschmid in d. Theol. L. Z. 1880, 4.

2) Lightfoot, The Apost. Fathers. Part. I. Clement of Rome p. 224; vgl. Theol. L. Z. 1891 S. 426.

doch besser, dem Zeugnis des Irenaeus und des Euseb in betreff der Authentie des Römerbriefs Glauben zu schenken, als so späten, unzuverlässigen Quellen wie dem Joh. Malalas. — Ich glaube daher diesen Verhandlungen vorläufig als Resultat entnehmen zu dürfen, dass zwar die Datierung des Euseb nicht mehr als ein unbedingtes Veto gelten darf, wenn aus wichtigen inneren Gründen eine spätere Ansetzung unsrer Briefe für notwendig gehalten werden sollte, dass aber andrerseits die unwidersprochene Einheitlichkeit der Tradition, über das Martyrium unter Trajan, für welche indirekt auch Origenes zeugt, durch den Schematismus der einzelnen Zahlen in der Liste des Julius Afric. resp. des Euseb nicht so belanglos wird, dass sie nicht ein Gegengewicht gegen partielle innere Schwierigkeiten bieten dürfte. Wenn es nicht gelingt, auf dem Wege der innern Kritik eine Entscheidung herbeizuführen, wird man einstweilen auf eine solche verzichten müssen, weshalb sie denn auch unsrer Untersuchung nicht zu Grunde gelegt werden darf. Dieselbe muss selbst einen Beitrag zur Lösung der Zeitfrage liefern. Die erwiesene Echtheit der Briefe beschränkt den möglichen Zeitraum auf die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Was die Frage nach den Irrlehren, welche Ign. bekämpft, angeht, so scheint es mir notwendig, zunächst jeden Brief für sich zu betrachten. In Ephesus, Tralles und Smyrna ist die Einheit der Gemeinde jedenfalls durch doketische Bestrebungen gefährdet, welche bisher noch von aussen an die Gemeinde herantreten, deren Propaganda aber durch die Unregelmässigkeit der christlichen Gemeindefeiern und den Mangel an festem Zusammenhalt erleichtert wird. Letzteres ist ein Fehler, den Ign. in allen fünf Gemeinden rügt und durch eindringliche Mahnungen zur Einheit zu beseitigen sucht. Die Gefahr ist erst im Entstehen, und der feste Zusammenschluss der Gemeinden und aller ihrer Glieder unter ihren Leitern soll das Eindringen der fremden Lehren in die Gemeinde hindern und vor Zersplitterung und Streit behüten. In den Briefen nach Magnesia und Philadelphia wird vor Doketismus nicht ausdrücklich gewarnt, obwohl diese Nachbarstädte doch gewiss ebenso wenig vor jener Propaganda geschützt waren. Hier bekämpft Ign. den Judaismus, der noch an der jüdischen Sabbathfeier festhielt, allen unnützen *μυθεύματα* Glauben schenkte und dadurch die Gnade Christi verleugnete (M. 8—11). In Philadelphia

waren diese Judaisten heidnischer Abstammung, hatten augenscheinlich schon in der Gemeinde Boden gefunden, und mit Ign. bei dessen Durchreise disputiert; kurz nach des Bischofs Abreise war es zu einer wirklichen Spaltung gekommen. Es handelte sich dort, wie wohl auch in Magnesia u. a. um die Autorität des A. T., sei es um das jüdische Gesetz (Sabbath, Beschneidung, Priester), sei es auch um die Propheten, über die Ign. mehrfach sich ausspricht. Soviel kann mit Sicherheit behauptet werden. An geeigneter Stelle in unsrer Untersuchung soll der Versuch gemacht werden, diese Angaben zu kombinieren. Als sichere Voraussetzung für das Ganze darf aber eine solche Kombination nicht behandelt werden, zumal sie von mir in einer neuen Form vorgeschlagen wird. Deshalb vorläufig nur diese kurze Erinnerung an die sicheren Punkte.

Über die Persönlichkeit des Ignatius[1]) wissen wir wenig. Jedenfalls war er heidnischer Abstammung. Er scheint eine leicht erregbare Art gehabt zu haben und jedenfalls eine gewisse Überschwänglichkeit, die besonders im Römerbrief hervortritt. Auf ihre Rechnung ist auch das Mass der Ergebenheits- und Demutsausdrücke zu schreiben, die sich übrigens an paulinische zum Teil anlehnen.

---

1) Vgl. besonders die vorzügliche Charakteristik v. R. Rothe, Anf. d. chr. K. S. 718 ff.

Erster Teil.

Darstellung der christlichen Anschauung und der theologischen Gedanken des Ignatius.

Einleitung.

Für unsere Aufgabe, ein Bild von dem Christentume des Bischofs zu gewinnen, gilt es zu beachten, dass wir nur Urkunden von geringem Umfang besitzen und aus ihnen wiederum nur ersehn, welches seine christliche Anschauung zur Zeit seiner Reise war. Wir kennen nichts von Ignatius aus der Zeit, wo er ruhig in der Gemeinde seines Dienstes waltete. Wir kennen nur die Äusserungen des Mannes, der, schon zum Tode verurteilt und in Ketten gelegt, in der Hoffnung das höchste Ziel des Christen in wenig Wochen durch den Märtyrertod zu erreichen, an fremde Gemeinden seine Ermahnungen in ziemlicher Erregung niederschreibt. Zugleich stand er unter dem unmittelbaren Drucke der Sorge um das Umsichgreifen einer gefährlichen Irrlehre und Spaltung. Beides muss seinen Gedanken eine ganz bestimmte individuelle Wendung gegeben haben und erschwert es uns, eine allseitige Charakteristik seines Christentums so zu geben, dass wir annehmen können, nicht nur ein Momentbild, sondern ein Porträt vor uns zu haben. Ein Zug aber geht unverkennbar durch alle sieben Briefe: Die zentrale Stellung, welche Jesus Christus im Denken und Empfinden des Bischofs einnimmt.[1] In aller Erregung und Sehnsucht klingt ein Wunsch durch: *ἐκεῖνον θέλω τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἐκεῖνον ζητῶ τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα* (R 11), und in allem Eifer gegen die Irrlehrer lautet seine Klage: Was nützen mir die, die mich loben, aber meinen Herrn schmähen; gegen alle Berufung auf die *ἀρχεῖα*

1) Dies ist der allererheblichste Unterschied d. ignatian. Briefe von der gesamten übrigen nachapostolischen Litteratur, welche die Person Christi sehr zurücktreten lässt.

des alten Bundes nur die eine Antwort: *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖα Ἰησοῦς Χριστός* etc. Alle Wertschätzung der Propheten nur, weil sie Christum verkünden, alle Ehre den Bischöfen, weil sie *ἐν γνώμῃ Χριστοῦ* leben. Ein Bischof, Ein Lehrer: Jesus Christus. Er ist unser Leben. Wie können wir ohne ihn leben? (M 9, 2). Oft in sehr kühner Konstruktion fügt er als Schluss bei: *ὅ ἐστιν Ἰησοῖς Χριστός*, und zwar ist es der Herr, der vom Weibe geboren, getauft, für uns gestorben und auferstanden ist, und dessen Wiederkunft erwartet wird. Diese zentrale Bedeutung der geschichtlichen Person des Herrn und des Verhältnisses zu ihm teilen die ignatianischen Briefe mit den kanonischen, und das giebt ihnen ihren christlichen Wert, der über den theologischen hinausgeht. Von diesem Punkte aus sind alle Aussagen des Ignatius zu betrachten, denn auch ihm scheint sich von hier aus alle seine Erkenntnis erschlossen zu haben. Hier wurzelt auch sein heiliger Zorn gegen die Irrlehrer, hier seine fast krankhafte Sehnsucht nach dem Märtyrertode, hier gerade knüpfen die selbständigen theologischen Gedanken des Lehrers an. Halten wir dies als Mittelpunkt fest, was es bei Ignatius selbst war, nur dann ist es methodisch gestattet, aus den zerstreuten Gedanken und gelegentlichen Andeutungen in systematischer Weise ein Ganzes herzustellen.

Unsere Untersuchung wird daher nach einer kurzen Erörterung seiner Gottesvorstellung die Christologie voranzustellen haben, um dann die Auffassungsweise der Heilsbedeutung der Erscheinung Christi und seines Heilswerkes zu prüfen. Ist so ermittelt, welchen Seiten des Christus-Glaubens Ignatius am meisten abzugewinnen weiss, so schliesst sich daran von selbst sein Verständnis des christlichen Glaubens und Lebens beim Einzelnen sowohl wie in der Gemeinde. In der Betrachtung der Bedeutung und der Lebensbedingungen der letzteren fasst sich das Ganze noch einmal so zusammen, dass das Eigentümliche des ignatianischen Christentums scharf hervortritt. Diese Einteilung des Stoffes wird auch dem Umstande gerecht, dass in den direkten Lehräusserungen und Mahnungen des Bischofs das Christologische und das die Einheit der Gemeinde Betreffende beherrschend im Vordergrunde steht.

I. Glaube an Gott und Christus.

Handelt es sich um das Verständnis des Ignatius vom Christentum und ist das Christentum nichts anderes, als die durch Jesus Christus erschlossene rechte Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, so fragen wir zuerst natürlicherweise nach der Vorstellung, die der Bischof von Gott hat, nach der Art, wie er von ihm redet. Wer das übliche Urteil über die Geringwertigkeit der Gedanken des nachapostolischen Zeitalters teilt und wer es beim Studium von Clemens, Barnabas u. Hermas durch unmittelbaren Vergleich mit dem N. T. relativ bestätigt gefunden hat, der muss bei Ignatius eine unerwartete Ausnahme konstatieren. Während man bei jenen selten mehr als einen einfachen, edlen Monotheismus wahrnimmt und nur das Lob des Schöpfers und seiner Güte preisen, den Ernst seiner Vergeltung schildern hört, ohne dass die Liebe, die in Christo erschienen, genügend gewürdigt wird, steht bei Ignatius letzteres beherrschend im Vordergrunde[1]). Irgendwelche Erörterung über Wesen, Eigenschaften oder Werke Gottes findet sich in unseren Briefen nicht; ja nicht einmal Beiwörter, an denen Ignatius sonst reich ist, charakterisieren Gott als Schöpfer oder Weltlenker oder sonst in seiner kosmischen Bedeutung. Seine Namen *πατήρ, ἐπίσκοπος πάντων* (M 3), *ποιμήν* beziehen sich alle auf sein Verhältnis zu den Christen. Er ist der Vater überhaupt und der Vater Jesu Christi im Besonderen (*θεὸς πατήρ* 10mal; *πατήρ* 8mal; *ὁ πατήρ* 15mal; *πατὴρ Ἰησ. Χρ.* 5mal; *πατὴρ ὕψιστος* 1mal: R. iscr.). Der Monotheismus ist M. 8, 2 deutlich bezeugt, aber auch dort nicht um einer einheitlichen Weltanschauung willen, sondern um die unzerreissbare Einheit der christlichen Gemeinde zu betonen (ebenso M. 7, 2). Seine Unsichtbarkeit wird zusammen mit seiner allwissenden Allgegenwart hervorgehoben, um an die Verantwortung gegenüber dem Unsichtbaren zu erinnern. Von andern

1) Man vergleiche nur:
Herm. Mand. I *πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.*
u. Ign. M. 8, 2 *εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Vgl. ebenso 1 Clem. XIX ff. Herm. Vis. I, 6 u. a.

Eigenschaften kommen auch nur diejenigen vor, die sich in seinem Heilswerk bezeugen: seine Liebe (indirekt M. 5, 2. Phld. 1, 1. R. iscr.), seine Geduld (Eph. 11, 1 u. Pol. 6, 2), sein Mitleid (Tr. 12, 3. Phld. iscr. Sm. 12, 2), seine Gnade (M. 2. 8. Sm. 13 u. oft), seine durch die Christen zu bewahrende Ehre (*εἰς τιμὴν θεοῦ* Eph. 21, 1 u. 2. M. 3, 2. Tr. 12, 2. Sm. 11, 2. Pol. 5, 2), sein Heilswille (*γνώμη* od. *θέλημα* Eph. 3, 2 u. oft), seine *ἐπιείκεια* (Phld. 1, 2) *δύναμις* (M. 3, 1. Sm. 1, 1) u. s. w. Die, welche diesen einen christlichen Gott nicht kennen, sind überhaupt *ἄθεοι* (Tr. 3, 2. Tr. 10, 1). Woher Ignatius diesen einfachen festen Glauben an einen persönlichen Gott und an dessen Liebe und Gnade hat, sagt er M. 8, 2: *ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* In ihm haben wir die Erkenntnis Gottes (Eph. 17, 2 *λαβόντες θεοῦ γνῶσιν ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χρ.*). Dies ist bei unserm Bischof nicht nur eine gelegentliche Redewendung, sondern bezeichnet wirklich charakteristisch seine ganze Auffassungsweise. Sein Gottesglaube ist zugleich unmittelbar Christusglaube; daher muss seine Christologie besprochen werden, ehe das letzte Wort über seinen Gottesbegriff gesprochen werden kann. Durch Christus, seinen Sohn, hat sich der eine Gott offenbart. Wie dies näher zu verstehen ist, in welchem Verhältnis Gott und Christus zu einander gedacht sind und in welchem Sinne die göttlichen Namen auf Christus übertragen sind, ist also der nächste Gegenstand unsrer Untersuchung.

I. Der Ewigkeitscharakter der Offenbarung Gottes in Christo.

Was in Jesu Christo erschienen ist, ist in der Ewigkeit bei Gott vorbereitet; es sind die *μυστήρια κραυγῆς* [1]), die göttlichen Geheimnisse, welche nun eine laute Verkündigung geworden sind. In der Zeit der Ruhe Gottes sind sie bereitet und treten für die Welt und die Zeiten in Erscheinung, indem Jesus Christus erschien, der helle Stern mit unaussprechlichem Lichte, der alle anderen Sterne überragt. Er ist der Hohepriester [2]), dem die Geheimnisse Gottes anvertraut sind und der sie offenbart. Von dieser *οἰκονομία*, die bei Gott ihren Anfang, ihre geschichtliche

1) Vgl. Eph. 19, 1—3.

2) Phld. IX, 1 *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.*

Erscheinung aber und ihren letzten Zweck in dem *καινὸς ἄνθρωπος* hat (Eph. 20, 1), verspricht der Bischof den Ephesern noch einmal genauer zu schreiben. Er ist aber wohl nicht mehr dazu gekommen. In unseren Briefen berührt er diese Vorbereitung in der Ewigkeit nur ganz kurz und einfach im engsten Zusammenhange mit seinen christologischen Aussagen. Nähere Spekulationen finden sich nicht, aber in konkreter Realität wird der Ewigkeitscharakter der göttlichen Offenbarung zum Ausdrucke gebracht durch Hinaufdatierung in eine himmlische Vergangenheit. Aber diese antike Art, das Ewige zu denken, ist so unreflektiert und einfach wie bei Paulus und fern von den späteren mythologisierenden Formen.

Die Aufdeckung jenes göttlichen Geheimnisses bestand darin, dass Gott in menschlicher Lebensform offenbar wurde [1]). Damit nahm das bei Gott Vorbereitete seinen geschichtlichen Anfang (Eph. 20). Auch der Träger dieser Offenbarung ist aus der Ewigkeit. Er war *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί* und erschien jetzt in der letzten Zeit (M. 6, 1). In diesem Worte ist sowohl seine Verschiedenheit vom Vater als seine persönliche Präexistenz deutlich gegeben, also jeder ausgeprägte Modalismus ausgeschlossen. Ebenso sicher ist aber auch der geschichtliche Jesus als Ausgangspunkt kenntlich, wenn gerade dieser Satz gesagt ist von einem Jesus Christus, dessen *διακονία* den christlichen Diakonen vertraut ist. Denn die *διακονία Ἰησ. Χρ.* ist doch diejenige, die er selbst vorbildlich ausgeübt hat in seinem geschichtlichen Leben. Viel charakteristischer aber als diese immerhin vieldeutige Aussage ist eine andere M. 7, 2: *Ἰησ. Χρ. τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.* Hier ist Ausgang und Hingang mit dem beständigen Sein zusammengefasst, damit aber die zeitliche Betrachtungsweise überhaupt aufgehoben und das Sein beim Vater als eine ewige Grundbestimmung gegeben, ohne dass die persönliche Vorstellungsweise dadurch beseitigt wäre. Dagegen fehlt jedes Wort von einer Beteiligung an der Schöpfung oder Weltregierung, wie wir sie bei Pls, Joh. und auch Herm. [2]) finden. Die einzige Aussage

1) *Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀιδίου ζωῆς.*

2) Sim. IX, 12, 3 *σύμβουλον τῷ πατρί* (v. heil. Geist) cf. Barn. 18, 1. Clem. 16, 2.

über Christi Sein beim Vater steht Pol. 3, 2: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν· τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.* Die letzten Worte zeigen zunächst deutlich, dass der Verfasser an die geschichtliche Person Jesu denkt, die ersten betonen die Überzeitlichkeit und Überweltlichkeit. Der Zusammenhang lehrt, dass speziell an den künftig wiederkommenden Herrn gedacht ist. Also sind die Gegensätze keine zeitlichen, als ob betont werden solle, er sei erst *ἀόρατος* gewesen und dann *ὁρατός* geworden, erst *ἀπαθής* gewesen und dann *παθητός* geworden [1]), sondern er war seinem Wesen nach überzeitlich, unsichtbar und *ἀπαθής* auch in Leben und Tod, aber er ist offenbar geworden, fassbar geworden gerade durch das, was er um unsertwillen litt. Deshalb kann Ign. Eph. 6 auch sagen: *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής,* was dem „*ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν*" widersprechen würde, wenn man die Worte streng zeitlich deutete. Man hat kein Recht das *πρῶτον — τότε*, da einmal die Präexistenz durch M. 6 gesichert ist, etwa wie bei Justin Dial. 34 Apol. I. 52, 3 auf zwei Parusien zu beziehen, was dem Zusammenhange ganz fremd ist. Es ist nur zu erklären als logischer Gegensatz, in welchem nach der antidoketischen Tendenz von Eph. 6 der Ton auf der Wirklichkeit des Leidens liegt. Der Grundgedanke ist die Offenbarung Gottes in menschlicher Lebensform, die Erscheinung des Ewigen in der Zeit. Die ewige göttliche pneumatische Seite an der Person des Herrn ist das eigentlich Wertvolle aber eben in ihrer wirklich geschichtlich offenbaren Fassbarkeit und Einigung mit dem Fleische. Letzteres leugneten die doketischen Irrlehrer und damit — für Ignatius — die Offenbarung, die Wirklichkeit des göttlichen Wesens überhaupt. Es ist charakteristisch, dass gerade im Römerbrief, wo das antidoketische Interesse nicht vorliegt, die Äusserung sich findet: *ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* (Rm. 3) d. h. erst in seiner Erhöhung und Unsichtbarkeit ist der Herr in seinem eigentlichen göttlichen Wesen ganz offenbar geworden.

1) Bei Justin bezieht sich das *παθητός* auf die erste Parusie, das *ἀπαθής* auf die zweite, augenscheinlich eine Justin'sche Ausdeutung einer von der Gemeinde überlieferten und von Ign. noch anders verstandenen Formel; cf. Justin. Apol. I, 52, 4. Dial. 34, 7. 39, 13. 41, 4. 49, 6. 52, 1. 68, 20 u. a. Auch das *ὑπομείναντα* ist ein bei Justin häufiger Ausdruck.

Gilt dies auch nur, sofern vorher zunächst seine Göttlichkeit durch Offenbarung im Fleische offenbar wurde, so zeigen die Worte doch mit wünschenswerter Deutlichkeit, dass das Interesse des Ignatius an dem göttlichen Ewigen haftet, was überzeitlich ist.

2. Die scheinlose Geschichtlichkeit der Erscheinung Gottes im Menschen.

Hiernach sind aber dann alle die antidoketischen Formeln zu beurteilen. An der ersten Stelle Eph. 7, 2 [1]) stehen die menschlichen Prädikate alle voran, aber c und d zeigen deutlich, dass die Betonung der menschlichen Seite Mittel zum Zwecke der Sicherung der ewigen Seite ist. Die göttlichen Prädikate werden durch die menschlichen offenbar und erkannt. Das „Fleisch geworden sein" ist aber doch ein wichtiges, die Wirklichkeit konstituierendes Moment bei Ign., im Unterschiede von seinen Zeitgenossen, welche hier recht unbedeutende Erklärungsversuche geben [2]). Die Gegner glaubten nur ein metaphysisches Geisteswesen oder Ideal. Dem gegenüber stellt sich Ignatius auf den festen Boden der Geschichte, in dem Menschen Gott, in Jesus Christus den erkennend, der vor Zeiten beim Vater war. In der Polemik unserer Briefe werden zum Beweise der Wirklichkeit der Erscheinung Gottes im Menschen die wichtigsten Punkte des Lebens Jesu hervorgehoben, nämlich:

1. Die Abstammung aus dem Geschlechte Davids neben dem Ursprunge aus dem heiligen Geiste (Eph. 18, 2, Sm. 1, 1, Tr. 9, 1).
2. Die Geburt aus der Jungfrau, wobei aber nicht auf den übernatürlichen Wundercharakter, sondern auf die Mensch-

---

1) Eph. 7: *εἷς ἰατρός ἐστιν.* a) *σαρκικός τε καὶ πνευματικός,*
b) *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος,* vgl. dazu den Excurs b. Lightfoot II, S. 90—94,
c) *ἐν ἀνθρώπῳ* (od. *ἐν σαρκὶ γενόμενος*) *θεός,* vgl. Lightfoot z. d. St.,
d) *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή.*
e) *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,*
f) *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησ. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν.*

2) Barn. 5, 10: weil die Menschenaugen das ganz unverschleierte Licht der Gottheit nicht hätten ertragen können. 1. Clem. 16, 2: um der Weissagung gemäss ein Vorbild der Demut zu geben. Am ähnlichsten 2. Cl. 9, 5 *ὧν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.*

lichkeit, d. h. wirkliche scheinlose Geschichtlichkeit Gewicht gelegt wird, was durch die Stellung dieser Aussage zwischen der sarkischen David-Sohnschaft und der Taufe bewiesen ist (Sm. 1, 1. Eph. 18, 2. 19, 1. Tr. 9, 1).

3. Die Taufe durch Johannes mit der Begründung, dass alle Gerechtigkeit erfüllt werde (Sm. 1, Eph. 18).
4. Seine rein menschliche Lebensweise, sofern er ass und trank (Tr. 9, 1).
5. Sein wirkliches Leiden und sein wahrer Tod unter Pontius Pilatus und Herodes dem Tetrarchen, d. h. unter ganz bestimmten geschichtlichen Verhältnissen (Sm. 1, Tr. 9, M. 11, Eph. 19).
6. Die wahrhaftige Auferweckung von den Toten, nach welcher er den Jüngern und Petrus erschien, sich betasten liess und mit ihnen ass und trank (Sm. 2 u. 3, 1–3).

Um die „menschliche Natur" Christi im kirchlichen Sinne zu betonen, wären Jungfrauengeburt, Taufe und Auferweckung recht wunderbare Beweismomente. Der Hauptgesichtspunkt ist also sicherlich der der realen Wirklichkeit. Überdies sind die Formeln schwerlich ganz selbständig erdacht, sondern sie lehnen sich zum Teil an schon liturgisch Gewordenes an[1]). So ist z. B. *υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν* Sm. 1 und das *πνεύματος δὲ ἁγίου* Eph. 18 für den polemischen Zweck der Stellen ganz überflüssig und fast störend. Das ist deshalb wichtig, weil diese Formeln in dem Ganzen der ignatianischen Anschauungsweise, soweit sie eine theologische ist, nicht gut unterzubringen sind, denn viel häufiger und beherrschender ist der Gedanke, dass Gott selbst in Christo erschienen ist, und wiederum ist Christus selbst mit dem heiligen Geiste identifiziert (M. 15)[2]). Wir dürfen keine systematische Klarheit verlangen. Ignatius hat sich hier die Formen des einfachen Gemeindeglaubens angeeignet, und so gewiss er Vater und Sohn immer auseinanderhält, war der Begriff der Gottessohnschaft für ihn verständlich, wenn auch das Spezifische seiner Anschauungsweise nicht darin zum Ausdrucke kommt. Wenn das „*υἱὸς θεοῦ*" Sm. 1 zwischen der Davidsohn-

1) Vgl. die späteren Ausführungen.
2) *κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα ὅς ἐστιν Ἰησ. Χρ.*

schaft und der Jungfraugeburt eingereiht ist, so ist damit von selbst gegeben, dass diese Sohnschaft sich für Ign. an die Geburt aus dem heiligen Geiste durch die Jungfrau knüpft, und dass er von einer ewigen Zeugung noch nichts weiss. Diese ist durch das *ἀγέννητος* direkt ausgeschlossen [1]). Das *κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν* entspricht ganz dem *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ* Eph. 18 und drückt nur aus, dass es Gottes Heilsplan und Kraft sind, welche eine Einigung Gottes mit dem Menschen sich vollziehen lassen. Insofern ist nach Eph. 20, 2 Christus *υἱὸς ἀνθρώπου* und *υἱὸς θεοῦ* zugleich, und seine Geburt das göttliche Glaubensgeheimnis, dessen Bedeutung dem Satan verborgen ist. Gerade in dieser Verbindung von Göttlichem und Menschlichem, so dass ihm in letzterem die Wirklichkeit des ersteren verbürgt ist, liegt dem Bischofe die Heilsbedeutung der Erscheinung Christi.

3. Das Bild von der geschichtlichen Person Jesu.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir das Bild des geschichtlichen Christus selbst betrachten, welches Ignatius vor Augen hat. Da seine Äusserungen hier alle nur zufällige, gelegentliche sind, und er keinen Anlass hatte, ausführlich von der Geschichte des Herrn zu sprechen, so ist es schon viel, dass wir so deutlich erkennen, dass Jesu Verhältnis zu seinem Vater ihm das Wichtigste ist. Christi ganze Person ist *θεοῦ γνώμη* (Eph. 3 cf., R. 8, Sm. 6, Pol. 8) d. i. Gottes Willensäusserung. Er war *τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν*, und, da er nach Eph. 15 überhaupt erkannt wird nicht nur durch das, was er sagte, sondern auch durch das, was er schwieg, so schliessen wir nicht zu viel, wenn wir glauben, dass Ign. auch den Vater in ihm wiederfand nicht nur nach seinen Worten, sondern auch nach seinem Schweigen und Handeln, d. i. nach seiner ganzen Persönlichkeit. So ist aber auch die vielumstrittene Stelle M. 8, 2 zu verstehen, welche nach der von Zahn und Lightfoot unabhängig, aber gleichmässig verbesserten Lesart, über die kein Zweifel mehr bestehen kann [2]), folgendermassen lautet: *εἷς θεὸς ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν.* Der

1) Cf. Harnack, D. Gesch.[2] S. 164 Anm. 1. Zahn, Marcellus S. 221 ff.
2) Cf. Lightfoot II S. 126. 127.

Schlusssatz zeigt unwiderruflich, dass vom geschichtlichen Christus die Rede ist. Das Wort λόγος ist genau so gebraucht wie im Johannesevangelium und bezeichnet nichts anderes als das „γνώμη θεοῦ", wenn auch mit Anlehnung an einen schon rezipierten Sprachgebrauch. Es ist das Wort, welches Gott nach langem Schweigen spricht, nach einem Schweigen, für welches Ign. Eph. 19 das Wort ἡσυχία hat. Der Ausdruck des Ign. erinnert auch an P. Röm. 16, 26, und es liegt auch keine Spur vor, dass hier schon von den bekannten gnostischen Äonen die Rede ist. Sonst könnte Ign. schwerlich R. 2 sich selbst als Märtyrer einen λόγος θεοῦ nennen, wie er denn auch sonst den Begriff λόγος in ganz gewöhnlicher Weise verwendet. Hinter diesem Worte eine ganze „Logoslehre" zu suchen, ist durchaus willkürlich und durch den Wechsel des Ausdrucks mit γνώμη und στόμα sogar unmöglich gemacht. Dagegen scheint die Stelle zu beweisen, dass der Name des „Sohnes Gottes" sich nicht nur auf die göttliche Geburt bezieht, sondern ebenso auf das persönliche religiös-ethische Verhältnis zum Vater, der ihn gesandt hat, dessen Wort er ist, und dem er in allem wohlgefällt. Eben deshalb heisst er auch ὁ ἠγαπημένος (Sm. inscr.) und μόνος υἱὸς αὐτοῦ (R. inscr.). Zur Verstärkung seiner Ermahnung zu Einigkeit und Gehorsam weist der Bischof näher darauf hin, wie Jesus weder selbst noch durch seine Jünger etwas that ohne des Vaters Willen (M. 7, 1), ihm gehorsam war (M. 13, 2, Sm. 8, 1) und ihm nacheiferte (Ph. 7, 2). Wenn er diesen Gehorsam in Analogie stellt mit dem der Christen gegen den Bischof, so ist bei dem hohen Begriffe, den er von letzterem hat, die Subordination des Sohnes Gottes hier mit grosser Schärfe ausgesprochen. Da jedoch die Absicht, das Vorbild des Herrn wirksam zu gebrauchen, von starkem Einflusse ist, so wird darauf nicht zu viel Gewicht gelegt werden dürfen. Worauf es dem Bischofe auch bei seiner Christus-Auffassung schliesslich am meisten ankommt, das zeigt der Zusatz M. 13: ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκικὴ καὶ πνευματική. Solche ἕνωσις mit Gott verspricht Christus, er stellt sie aber auch selbst dar (Tr. 11). Obwohl σαρκικός, war er doch πνευματικῶς ἡνώμενος τῷ πατρί (Sm. 3).

4. Die Bedeutung der Gottheit Christi.

Ist Christus so völlig mit dem Vater eins, dazu die einzige geschichtliche sarkische und darum wirkliche Offenbarung Gottes, und richtet sich, wie wir gesehen haben, das ganze Interesse des Ignatius auf das Ewige, das über alle Zeit Erhabene, Göttliche, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er trotz aller Trennung von Vater und Sohn, trotz aller Betonung des Menschlichen zum Beweise der Wirklichkeit — doch alles, was ihm Christus ist, zusammenfasst in dem Prädikat θεός. Bei dem ausgesprochenen Monotheismus des Ignatius ist es eine besonders wichtige Frage, wie dieses Prädikat bei ihm zu verstehen ist. Man könnte, um die Antwort zu finden, leicht auf das N. T. zurückgehen, zumal auf das Joh.-Evangelium. Aber man würde die Entscheidung dadurch nur erschweren. Das dogmatische Interesse gefährdet dort noch mehr wie hier die Objektivität der Untersuchung. Wir beschränken dieselbe daher lieber vorläufig auf unseren Schriftsteller, wenn wir uns gleich wohl bewusst sind, dass eine sichere Antwort von allgemeinem Wert nicht nur nicht ohne ein innerliches Verständnis des christlichen Glaubens, sondern auch erst auf Grund einer umfassenden Untersuchung über den Sprachgebrauch des Wortes θεός im ganzen ersten und zweiten Jahrhundert gegeben werden kann. Hierzu soll wenigstens, was unsere Briefe betrifft, versucht werden das wichtigste Material aufzuzeichnen und die beherrschenden Gesichtspunkte hervorzuheben.

Zunächst ist in Anknüpfung an das bisher Gesagte darauf aufmerksam zu machen, dass an den meisten Stellen, wo Christus in seiner massgebenden Bedeutung erwähnt wird, er zugleich mit dem Vater genannt wird. So z. B. in sämtlichen Grussüberschriften ganz in paulinischer Weise; aber auch überall da, wo an die Stufenleiter Gott-Christus-Apostel oder Gott-Christus-Bischöfe resp. Gemeinde erinnert wird. Meist steht dann für Gott πατήρ, für den Sohn „Ἰησ. Χρ.“[1]), κύριος ἡμῶν oder σωτήρ (mit καὶ, ἐν od. διὰ), seltener für Christus ὁ θεὸς ἡμῶν, obwohl der Vater unmittelbar daneben genannt ist.[2]) Dadurch ist ge-

1) Eph. 5, 1. 21. M. iscr. 1. 13, 2. 15. Tr. iscr. 1. 3, 1. 12. R. iscr. 8, 3. Phld. iscr. 1. 3, 2. Phld. 7, 2. 9, 1. Sm. iscr. 3. 6. Pol. iscr.

2) Eph. iscr. 18, 2. R. iscr. R. 3, 3.

sichert, dass Ignatius nicht nur den geschichtlichen, sondern auch den präexistenten und erhöhten Christus als Person vom Vater unterscheidet und demselben subordiniert. Jeder eigentliche Modalismus ist also ausgeschlossen.

Weiter führt uns eine Reihe von Stellen, wo Christus, ohne den Namen „*θεός*“, doch göttliche Funktionen und göttliche Ehren zugeschrieben werden. Dies geschieht vor allem durch die Bezeichnung *κύριος, ὁ κύριος, ὁ κύριος ἡμῶν*. Dies Wort, welches im A. T. von Gott als dem Haupt seines Volkes, im N. T. sowohl von Gott wie von Christus als dem Haupt der Gemeinde gebraucht wird, kommt bei Ign. nur oder fast nur als Bezeichnung für Christus vor[1]). Dass auch Ign. gerade wie Paulus mit diesem Worte mehr sagen will als „Meister“ oder „Lehrer“, dass Christo göttliche Ehre dadurch zuerkannt sein soll, zeigen deutlich Stellen, wie Eph. 6, 1 *ὡς αὐτὸν τὸν κύριον*, Eph. 7, 2, wo es in den Antithesen parallel mit *θεός, ζωὴ ἀληθινή, ἐκ θεοῦ, ἀπαθής* steht, Eph. 15, 3, wo ihm die Kenntnis des Verborgenen in unseren Herzen zugeschrieben wird, und Sm. 1, wo sich die Zuversicht des Glaubens auf ihn richtet. Auch sonst wird Christo die Vergeltung, die Macht Busse zu wirken, die Stärkung der Herzen mit dem heiligen Geist, das Auferwecken der Propheten, das fürsprechende oder verklagende Zeugnis beim Gericht und die liebevolle Fürsorge für seine Gemeinde ebenso wie Gott selbst zugeschrieben (vgl. Eph. 2, 2. Eph. 21. M. 8, 2. 9, 3. 10, 1. Phld. iscr. 5, 1. 8, 1. ?. 11. Sm. 4. 6, 2. 10. Pol. 1, 2). Dagegen richten sich die Gebete der Christen nicht an Christus, sondern an Gott den Vater durch seinen Sohn Jesum Christum (vgl. Eph. 4, 2. Tr. 13, 3). Nirgends ist von einer Teilnahme Christi an der Weltregierung des Vaters die Rede, sondern überall nur von Heilswirkungen. Der Gemeinde gegenüber ist Christus *ὁ κύριος*, dem Vater gegenüber *μόνος υἱός*, der ohne ihn so wenig etwas that, als die Apostel ohne ihren Herrn (M. 7, 1. 8, 2). Soweit also an den genannten Stellen Christo als dem Herrn der Gemeinde göttliche Ehren zuerkannt sind, ist dadurch immer ein Verhältnis der Christen zu dem Vermittler ihres Heils ausgedrückt,

---

1) Nur Eph. 17. 3. 21. 1. Phld. 8, 1 u. 11, 1. Sm. 10, 1 u. Pol. 4, 1 ist die Beziehung auf Gott den Vater nicht ausgeschlossen. An den übrigen 27 Stellen ist immer Christus gemeint.

nirgends etwas anderes. Dies wird auch bei der Deutung des Prädikats θεός zu berücksichtigen sein.

Ehe wir aber auf diese Bezeichnung für die Würde Christi eingehen, ist es von Wert auf den sonstigen Gebrauch des Wortes θεός hinzuweisen, der bei Ign. ein sehr reichlicher ist. Der Bischof selbst nennt sich Θεόφορος und liebt dergleichen Zusammensetzungen mit dem Wort θεός augenscheinlich. So nennt er die Boten der Gemeinden θεόδρομος (Pol. 7, 2), θεοπρεσβευτής (Sm. 11, 2), ihren Vorsteher θεομακάριστος (Pol. 7, 2), θεομακαρίτης (Sm. 1, 2) und braucht gern das Beiwort θεοπρεπής (M. 1, 2) und θεοῦ ἄξιος (Eph. 2, 1. 4, 1. 7. R. iscr.: ἀξιόθεος). Diese rhetorische Verwendung des Wortes θεός zeigt nur, wie Ignatius alles, was er mit Gott und seinem Willen in Beziehung setzt, als etwas Göttliches ansieht. Die Christen heissen Tr. 8, 2 τὸ ἐν θεῷ πλῆθος und alles, was sie thun, soll ἐν θεῷ oder κατὰ θεὸν geschehen; ihre Gesinnung heisst eine κατὰ θεὸν εὔνοια (Tr. 1); sie werden ermahnt zur ὁμόνοια θεοῦ, zur ὁμοήθεια θεοῦ (M. 6. Pol. 1, 3). Dieser Genitiv θεοῦ steht geradezu für θεῖος: Phld. 10, 1 θεοῦ πρεσβεία, Pol. 7 ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ, Pol. 2 θεοῦ ἀθλητής, Eph. 4, 2 χρῶμα θεοῦ λαβόντες, Pol. 7 ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος. An allen diesen Stellen ist der göttliche Charakter einer Handlung, einer Person, einer menschlichen Gesinnung, durch das Wort θεός gekennzeichnet. Damit verwandt ist auch die häufige Bezeichnung des christlichen Heilsguts mit θεοῦ εἶναι, μετέχειν und vor allem M. 14, 1: θεοῦ γέμειν. Denn auch hier ist mit dem Genitiv θεοῦ weniger die Person Gottes als vielmehr die Art, die Gattung des Heilsguts, bezeichnet, in dessen Besitz resp. Erwartung die Christen sich befinden. Dies ist noch bemerkbar an der wunderbaren Stelle Eph. 14, 1: πίστις καὶ ἀγάπη — τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεός ἐστιν. Diese Stelle ist nur verständlich, wenn θεός eine Gesamtbezeichnung für das religiöse Heilsgut ist, in dessen Besitz die Christen durch Glaube und Liebe sich erhalten. Dies Heilsgut ist aber, wie es Tr. 11, 2 als ἕνωσις θεοῦ bezeichnet ist, in Christus selbst repräsentiert. In ihm haben wir die γνῶσις θεοῦ, die ἑνότης θεοῦ καὶ ἡμῶν. Aus diesem Grunde kann er, wie er als Heilsmittler ὁ κύριος ἡμῶν ist, auch ὁ θεὸς ἡμῶν genannt werden und es fragt sich nur, ob Ign. ausser diesem subjektiven, das Heilsgut prägnant bezeichnenden Gebrauch des Wortes θεός für Christus noch einen anderen ob-

jektiven absoluten Begriff der „Gottheit Christi“ kennt, wie ihn die spätere Kirchenlehre ausgeprägt hat, und wie ihn sowohl katholische als protestantische Gelehrte in unseren Briefen finden wollen.[1]) Dies kann nur durch Prüfung der einzelnen Stellen ermittelt werden.

Am klarsten ist die rein religiös-subjektive Bedeutung von *θεός* Eph. 15, 3: *πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.* Nach diesen Worten ist es nicht unabhängig von unserem Verhalten, ob Christus „unser Gott“ ist; denn sollte der Ton nur auf dem *ἐν ἡμῖν* liegen, so müsste es heissen *καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ᾖ ἐν ἡμῖν.* Das folgende *ὅπερ καὶ ἔστι καὶ φανήσεται* drückt nur die Gewissheit und Hoffnung aus, dass Ign. das, was er seinen Lesern wünscht, als schon vorhandenen Besitz und der Vollendung sicher harrendes Gut voraussetzt. Christus ist unser Gott, weil dann, wenn sein Geist, sein Lebensprinzip uns beherrscht, Gott in uns wohnt. Wenn nun an letztgenannter Stelle, wie der Zusammenhang zeigt, *θεὸς ἡμῶν* zweifellos im prägnanten subjektiven Sinn zu verstehen ist, so darf man es auch an den sieben anderen Stellen, wo es gleichfalls mit dem Genitiv *ἡμῶν* steht, nicht anders verstehen (Eph. iscr. 18, 2. R. iscr. (2 mal). R. 3, 3 u. 6, 3. Pol. 8, 3). Auffallender ist dagegen die Stelle Sm. 1: *δοξάζων Ἰησ. Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα.* Unmöglich ist aber unsere bisher gegebene Auslegung auch hier nicht; denn einmal fehlt auch hier in dem Appositionssatz die subjektive Beziehung nicht, und dann trifft hier vor allem die Beobachtung R. Rothes zu, dass gerade bei besonderer Gefühlssteigerung dem Bischof diese Bezeichnung Christi in die Feder kommt. — An

1) So Nirschl, Dreher, a. a. O., Franke und neuerdings auch Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Berlin 1893, S. 24 Anm. u. S. 25 u.; nicht viel korrekter Th. Zahn, I. v. A. S. 489. der von einer „Behauptung sowohl der Einzigkeit Gottes als der anfangslosen ewigen Gottheit des Ichs, welches als Mensch gewordenes Gott seinen Vater nennt“, spricht; dagegen richtig, wenn auch nicht erschöpfend, ist die Darstellung von H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi. Göttingen 1881, S. 32—36 und sehr treffend auch die Charakteristik von R. Rothe, Anfänge d. chr. K. 747—756. Dorner, Gesch. d. Lehre von der Person Christi I, 1 Abth. S. 161 nimmt d. Prädikat *θεός* als eine unbestimmtere Bezeichnung für den *υἱὸς θεοῦ*, in dem Gott sich menschlich offenbart, bringt aber zu sehr seine eigene Idee von der „Gottmenschheit“ in die Auslegung hinein.

drei weiteren Stellen ist das Wort *θεός* als späterer Zusatz zu streichen, nämlich:

1) Tr. 7, 1 [*τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν μὴ φυσιουμένοις καὶ οὖσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων*] fehlt „*θεοῦ*" in A[1]), „*Ἰησοῦ Χριστοῦ*" in g, weshalb Lightfoot ersteres wohl mit Recht zu streichen geneigt ist. Die Trennung in drei Genitive 1) *θεοῦ*, 2) *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 3) *καὶ τοῦ ἐπισκόπου* ist ebenso hart wie das artikellose *θεοῦ* vor *Ἰησ. Χρ.*, und die Analogien in Tr. 12, 2. Phil. 9, 2[2]) sind auch unsicher. Aber selbst wenn man dies nicht gelten lässt und im Vertrauen auf die Handschriften G L *θεοῦ* beibehält, so liegt in dem *ἀχωρίστοις* eine direkte Inbeziehungsetzung zu dem religiösen Subjekte, der Gemeinde, für welche Jesus Christus die unzertrennliche Einheit mit Gott vermittelt und den Vater repräsentiert, so dass auch diese Stelle keinesfalls eine Ausnahme von dem konstatierten Sprachgebrauche bildet.

2) Sm. 6: *ἐὰν μὴ πιστεύωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ τοῦ θεοῦ* würde eine volle Parallele sein zu dem gleich zu besprechenden *ἐν αἵματι θεοῦ* und es wäre an sich wohl denkbar, dass Ignatius so geschrieben hat, obwohl der Artikel, und auch die direkte Verbindung mit *Χριστοῦ*, durch welche die sonst vorliegende absichtliche Paradoxie geschwächt wird, etwas Bedenkliches haben. Da aber in unseren besten Handschriften G, L, A, C das „*θεοῦ*" fehlt, liegt es viel näher, hier eine Glosse anzunehmen.

3) Dasselbe gilt von der dritten Stelle, Sm. 10, *διακόνους Χριστοῦ θεοῦ* nach G L (gegen A, die nur *θεοῦ* hat). Nach dem Zusammenhange der Stelle hat eine Betonung der Gottheit Christi gar keinen Sinn. Sowohl *διάκονος Χριστοῦ* als *διάκονος θεοῦ* allein kommen oft vor. Eins von beiden, also nach A wohl „*Χριστοῦ*", ist einfach zu streichen.

Demnach ist zu konstatieren, dass bei Ign. in allen besprochenen Stellen das Prädikat *θεός* für Christus nicht die absolute Bedeutung hat, wie da, wo es Bezeichnung für den *πατὴρ ὕψιστος* ist, sondern dass es nur ein prägnanter Ausdruck dafür

---

1) Die Abkürzungen für die Handschriften nach Lightfoot.

2) Tr. 12, 2 *εἰς τιμὴν πατρὸς, Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῶν ἀποστόλων* oder — *καὶ εἰς τιμὴν Ἰησ. Χρ.*

Phild. 9, 2 *τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστου, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν.*

ist, dass in Christo Gott als ewiges Heilsgut von den Christen erfasst und ergriffen wird. Dies Resultat, welches durchaus zu der übrigen Christologie des Ign. stimmt, wird nun durch drei bisher noch bei Seite gelassene Stellen bestätigt und recht charakteristisch beleuchtet. Es gehört, wie anderwärts von uns ausgeführt wird, zu der sprachlichen Eigentümlichkeit unsrer Briefe, dass der Verfasser für Antithesen und kurze prägnante Zusammenfassungen eine besondere Vorliebe zeigt. Eph. 6 ist eine ganze Gruppe christologischer Antithesen nebeneinander gestellt, darunter auch das *ἐν ἀνθρώπῳ θεός*[1]). In diesen Worten ist wieder die ganze Christologie des Bischofs zusammengefasst. Im Menschen Jesus ist Gott erschienen und dadurch der Unsichtbare sichtbar, der Ewige zeitlich, der Unfassbare fassbar geworden, und eben deshalb kann der Träger dieser Offenbarung Gottes auch selbst Gott heissen. Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, ist ihm der Tod Christi sowohl ein Zeugnis für die geschichtliche Wirklichkeit der Erscheinung Gottes auf Erden, als auch, sofern er besiegt ist, ein Symbol für das neue Leben: *ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή*. Durch den Tod des Herrn wird wirklich Gott in Christo geoffenbart. Um diese Gedanken prägnant zum Ausdruck zu bringen, schreibt Ign. Eph. 1 *ἐν αἵματι θεοῦ*, R. 6 *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου*. Weit entfernt, dass durch diese Stellen Ign. patripassianisch oder gut nicänisch erscheint, zeigt sich gerade in ihnen der subjektive „ökonomische" religiöse Sinn und der durch und durch gefühlsmässige, untheologische Charakter des gottheitlichen Prädikats für Christus. Die häufige rhetorische Verwendung des Wortes *θεός* bei Ign. überhaupt macht das noch verständlicher. Die Prädikate *κύριος* und *θεός* drücken eine persönliche göttliche Würde Christi nur insofern aus, als sie die Heilsbedeutung seiner Person für die Menschheit bezeichnen. Immerhin zeigen beide, dass Ign. den einen Gott und den Menschen, der sein *λόγος, στόμα, γνώμη* ist, unmittelbar so zusammenschaut, dass da, wo die Beziehung auf sein oder seiner Gemeinde religiöses Empfinden im Vordergrund steht, scheinbar jede Unterscheidung verloren

---

1) Diese Lesart scheint mir schon der Analogie wegen besser zu passen als die übrigens inhaltlich gleichbedeutende *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*, vgl. Lightfoot z. d. St.

geht. Dass dies aber nicht im orthodox-nicänischen Sinne zu nehmen ist, zeigt die Art und Weise, wie die Heilsbedeutung dieses Christus an die Schöpfung des *τέλειος ἄνθρωπος* angeknüpft wird. Weil er der sich ihm anschliessenden Menschheit dieselbe *ἕνωσις θεοῦ σαρκικὴ καὶ πνευματική* verspricht, die er in seiner Person schon darstellt, so ist das Ziel der ganzen *οἰκονομία* Gottes die Schaffung einer neuen Menschheit (*οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*). Christus ist der *τέλειος ἄνθρωπος* (Sm. 4, 2) und nach vollendetem Martyrium hofft Ignatius im Vollsinne ein Mensch zu werden (R. 6, 2). Für dasselbe Ziel hat er meist den Ausdruck *θεοῦ ἐπιτυγχάνειν*. Da zeigt sich deutlich, wie der Gedanke der neuen Menschheit und der vollen Gottesgemeinschaft ihm zusammenfallen [1]). Mag er die Idee des *καινὸς ἄνθρωπος* aus dem paulinischen Epheserbriefe entlehnt haben oder nicht, jedenfalls versteht er es auch zunächst von Christus, in welchem das Gleiche dann für alle verbürgt ist. Genaueres lässt sich hierüber nicht ermitteln [2]). Sein Interesse haftet so sehr am Göttlichen, Ewigen, dass die menschliche Seite da ignoriert ist, wo das antihäretische Interesse nicht ihre Betonung verlangt. Beide Seiten aber sind gerade in ihrer Verknüpfung dem Ignatius wertvoll. Das Spezifische seiner Christologie liegt gerade in seinem Suchen des Ewigen, Göttlichen in der Zeit; an und in der geschichtlichen Gestalt des Herrn ist ihm sein Verhältnis zum göttlichen Vater die Hauptsache als der völligen *ἕνωσις θεοῦ* an Leib und Seele (*σάρξ* und *πνεῦμα*). Alle übrigen christologischen Vorstellungen und Ausdrucksformen: persönliche Präexistenz, Gottessohnschaft, Geburt aus der Jungfrau, Davidsohnschaft u. a., soweit nicht auch sie apologetisch gegen die Doketen verwendet werden, liegen nicht im Zentrum seiner

1) Sind „Gotteserlangung“ u. „neues Menschtum“ dasselbe, so besteht das Heilsziel also nicht in einer Vereinigung der göttl. u. menschl. „Natur“, sondern in der Erfassung des Göttlichen, welches sich durch seine Erscheinung als greifbar erwiesen hat.

2) Dass die Idee der *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον* im Mittelpunkte der ignatianischen Anschauungen gestanden habe, wie Loofs (D. Gesch. § 15, 2) aus Eph. 20 schliesst, ist doch nicht ganz zutreffend, da gerade die Spekulation über Entstehung einer neuen Menschengattung im Gegensatze zu einer alten sich nicht weiter ausgebildet findet. „Mensch“ und „*σάρξ*“ ist dem Ign. nur der Träger des Ewigen, Göttlichen, nicht aber der eine von zwei gleichberechtigten Faktoren eines Produktes.

Anschauung und gehen als von der Gemeinde übernommene Einzelheiten nebenher. Dies kann erst voll und ganz erkannt werden, wenn klargestellt ist, was für Heilsthatsachen Ignatius im Einzelnen kennt, und welche Heilsbedeutung für den Christen er ihnen mit Verständnis abzugewinnen weiss.

II. Die einzelnen Heilsthatsachen und ihre Heilsbedeutung.

1. Geburt und Gesamt-Erscheinung.

Als *μυστήρια* des Christentums bezeichnet Ignatius Eph. 19, 1: Jungfrauschaft und Gebären der Maria und den Tod des Herrn; Phild. 9, 2: Die *παρουσία τοῦ σωτῆρος*, sein Leiden und seine Auferstehung. Die Heilsbedeutung seiner Geburt fällt also augenscheinlich mit der Heilsbedeutung seiner Gesamterscheinung überhaupt zusammen. Haben wir aber diese soeben dahin richtig bestimmt, dass Gott durch diese Erscheinung so habhaft und fassbar in einem Menschen geworden ist, dass hierdurch eine *ἕνωσις θεοῦ σαρκικὴ καὶ πνευματική* gegeben ist, so ist damit der grosse Wert der Erkenntnis Gottes in Christo herausgestellt, zugleich aber nahegelegt, dass es auf eine theoretische Gotteserkenntnis nur insoweit ankommt, als durch sie die Wirklichkeit und Ergreifbarkeit Gottes gesichert ist. Diese ist aber dem Bischofe durch jede doketische Lehre ernstlich gefährdet, und deshalb legt er dieser gegenüber Gewicht nicht nur auf ein Vorhandensein der *γνῶσις θεοῦ* in Christo überhaupt, sondern Eph. 1, 1 auf eine *ὀρθὴ γνώμη καὶ δικαία*. Das Wort *ἀλήθεια* steht an drei Stellen in direktem Gegensatze gegen die Irrlehre; einmal überhaupt in der Bedeutung „zuverlässige Treue“ (Pol. 7, 3). Schon hierin kommt zum Ausdruck, wie wenig eigentlich das bloss Erkenntnismässige für sich dem Bischofe von Wert ist. Aber er spricht es auch selbst aus durch Aneignung der paulinischen Wendung: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν* [1]); und hält „Liebe üben“ für besser als

1) Cf. dagegen Barn. 6, 10 *τίς νοήσει εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων*, u. die Betonung d. *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* in d. Pastoralbr., d. *γνῶσις* in *Διδ.* 9, 10, 1. Clem. 36, 2, 2. Clem. 3, Barn. 2, 2. 3 u. selbst d. *γιγνώσκειν* d. Joh.-Evang. An Stelle dieses griechischen Interesses der Erkenntnis tritt bei Ignatius das ebenfalls griechische der mystischen Erfassung.

συζητεῖν. Sm. 5, 1 wirft er den Gegnern, welche glauben, Anwälte der ἀλήθεια zu sein, vor, sie seien vielmehr Anwälte — Ignatius sagt nicht: „falscher Lehre", sondern – des Todes. Ihre Strafe ist der Tod, weil sie πίστιν θεοῦ — ἐν κακοδιδασκαλίᾳ zerstören. Also nicht die falsche Lehre an sich ist das Unselige, sondern, dass die Irrlehrer durch sie das Vertrauen auf Gott stören, indem sie seiner Offenbarung die Wirklichkeit nehmen. Für die Offenbarung Gottes überhaupt ist allerdings Christus die einzige Quelle und deshalb auch der einzige Lehrer (M. 9, 2, Eph. 15, 1), dem auch allein die Geheimnisse Gottes anvertraut sind (Phld. 9, 1). Aber er ist der rechte Lehrer, weil er selbst nach dem handelt, was er lehrt, und auch da, wo er schweigt, spricht. In dieser lebhaften Erfassung der ganzen Person unterscheidet sich Ignatius sehr vorteilhaft von den anderen apostolischen Vätern, von denen zumal Herm. und 2. Clem. die Person des Herrn nicht anders zu werten wissen, denn als Mitteiler sonst nicht bekannter göttlicher Dinge. Wie Phild. 9 zeigt, ist das dem Ignatius auch nicht fremd, aber es ist doch nur eine Einzelheit, die gegen das Übrige ganz zurücktritt. Sofern auch für Ignatius die Verschaffung der γνῶσις θεοῦ von Wert ist, ist sie nicht gegeben durch Mitteilung einzelner beseligender Wahrheiten, sondern in dem Charakter seiner Person, seinem Gott sichtbar machenden Wesen und, auf Einzelnes gesehen, in dem göttlichen Charakter seiner Geburt und der geschichtlichen Wirklichkeit von Tod und Auferstehung.

2. Tod und Auferstehung.

Was diese nun für Bedeutung haben, verdient eine besonders genaue Betrachtung; es tritt dabei ein neues Moment hinzu, aber auch die Mängel der Gesamtauffassung treten deutlich hervor. Die meisten Stellen, wo vom πάθος ἀληθινόν, αἷμα oder σταυρὸς Christi die Rede ist, dienen lediglich dem Beweise der Wirklichkeit des Menschenlebens des göttlichen Heilandes und kommen daher hier gar nicht mehr in Betracht.

Aber auch abgesehen von diesem accidentellen, antidoketischen Interesse müssen Tod und Auferstehung bei Ignatius im Mittelpunkte gestanden haben in ihrer Heilsbedeutung für uns (cf. Phild. 8, 9 und die Zusammenstellung Phild. 9, 2. Eph. 20, 1. M. 11. Sm. 7, 1. 2. Phld. inscr., Tr. inscr.). Ausgesprochen ist diese Be-

ziehung auf uns in einem *ὑπὲρ ἡμῶν* resp. *δι' ἡμᾶς* R. 6, 1. Sm. 2, 1. Pol. 3, 2. Kurz zusammengefasst ist der Gedanke des Ign. hierbei Eph. 7, 2: *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή* und Sm. 5, 3 *μετανοεῖν εἰς τὸ πάθος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις.* Ähnlich M. 9, 1 *ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.* Diese Stellen zeigen deutlich, dass eigentlich der Tod Jesu dadurch seine Bedeutung hat, dass er die unerlässliche Voraussetzung für die Auferstehung ist. Überall ist die Verbürgung ewigen, unvergänglichen Lebens das Heilsgut, welches an das Leiden Christi geknüpft gedacht ist, indem die Auferstehung bald genannt ist, bald nicht. So ist Tr. 2, 1 [1]) der Glaube an den Tod Christi der Weg dem Sterben zu entgehen, Eph. 18 das *σκάνδαλον σταυροῦ* wie bei Paulus *σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος.* Das Evangelium ist als Erscheinungs-, Todes- und Auferstehungs-Verkündigung ein *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας*, und auch die Salbung diente dazu, dass der Herr der Kirche *ἀφθαρσία* einhauchte (Eph. 17, 1). Gerade *διὰ τῆς ἀναστάσεως* ist das Leiden ein Panier für die Heiligen zur Sammlung von Griechen und Juden in der einen Kirche (Sm. 1, 2). Diese enge Verbindung von Tod und Auferstehung anders aufzufassen als so, dass der Tod an sich keinen Heilswert hat, sondern nur als durch die Auferstehung überwundener und deshalb die Lebenshoffnung verschaffender, könnten wir nur genötigt werden, wenn deutliche Spuren anderer Verwertung vorlägen. Nicht im Widerspruche mit dieser Auffassung steht der bemerkenswerte Umstand, dass Ignatius den Tod Jesu als Verbürgung der unvergänglichen Liebe Gottes [2]) würdigt, wie dies R. 7, 3 trotz der Beziehung auf die Eucharistie aus der Wendung: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος* klar hervorgeht (vgl. auch Tr. 8, 1); denn das *ἄφθαρτος* bestätigt nur, dass Ign. auch hier die Gabe unvergänglichen Lebens als die eigentliche Frucht des Todesleidens denkt. Auch sein eigenes Leiden, welches er ein *συμπάσχειν Χριστῷ* nennt, steht ihm ganz unter dem Gesichtspunkte der nachfolgenden Auferstehung und Gemeinschaft mit Gott (vgl. den ganzen Römerbrief). Eine wirkliche Ausnahme scheinen nur die Worte *τὴν εὐχαριστίαν*

1) *ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.*

2) Cf. 1. Clem. 49, 6 *διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησ. Χρ. καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησ. Χρ. τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν (Sm. 7, 1) zu machen; denn hier ist das Abendmahl nicht nur in Beziehung gesetzt zu Fleisch und Blut Christi und zu seinem Leiden überhaupt, sondern zum Leiden um unserer Sünden willen. Dieser Zusatz verrät sich aber nicht nur durch seine völlige Vereinzelung als eine gerade hier sehr verständliche reine Reproduktion der christlichen Gemeindesprache, sondern der Verfasser fügt der überlieferten Formel offenbar ganz selbständig die Worte hinzu: *ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν*, um keinen Zweifel mehr über das Mass seines Verständnisses zu lassen. Nicht eine die Sünden sühnende Bedeutung hat für ihn der Tod Jesu, sondern als Vorbedingung der Auferstehung eine Leben verbürgende, jeden Tod überhaupt überwindende Macht. —

Dies bestätigt sich auch durch einige andere Beobachtungen. Phild. 9, 1 wird zwar Christus ein Hohepriester genannt, aber nur als Vertrauter der Geheimnisse Gottes. Ein Opfer für Gott nennt Ign. wohl sich selbst, aber nirgends Christum (Rom. 4, 2). Von Sündenvergebung ist überhaupt nur einmal die Rede, nämlich Phild. 8, 1 [1]), wo von der *μετάνοια*, d. h. der Rückkehr der Abtrünnigen zur Gemeinde gesprochen wird. Ign. gründet diese Hoffnung auf den Glauben und die Gnade des Herrn, *ὃς λύσει ἀφ' ἡμῶν πάντα δεσμόν*. Hier ist weder von sühnender Gnade noch von Sündenvergebung, welche den Frieden des Herzens wiedergiebt, die Rede, sondern augenscheinlich von der Erlösung aus den Fesseln des Teufels. Überall, wo sonst von der *ἐλπὶς μετανοίας* die Rede ist, wird den Reuigen: Auferstehung, Gottesgemeinschaft, Leben verheissen (Sm. 5, 1. Eph. 10, 1. Sm. 4, 1. Phild. 3, 2).

Trotz alledem müsste man annehmen, dass Ign. auch die auf die Sünde bezüglichen Gedanken des Paulus verstanden, wenn sich die paulinische Rechtfertigungslehre wiederfände. Aber nur zweimal findet sich das Wort *δικαιοῦσθαι*. Er nennt es R. 5, 1 in einer ganz phraseologischen Reproduktion gerade der paulinischen Stelle [2]), an der es im gewöhnlichen Sinne der iustificatio

---

1) *μετανοοῖσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου*, cf. Herm. Vis. 2, 2. Clem. 9, Herm. Mand. 4; cf. Wrede, Untersuchungen zu 1. Clem. Br. S. 98 Anm. 2.

2) 1. Cor. 4, 9 *οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι.*

iusti steht, dann Phild. 8, 2 [1]), wo vorher der Streit mit den Doketen skizziert ist, gegen deren auf die Weissagung des A. T. gehende Angriffe er sich auf Jesus Christus und das *ἐξαίρετον* des Evangeliums beruft. Dieser Zusammenhang nötigt trotz der Betonung von Tod, Auferstehung und Glauben, hier nur an ein Gerechtfertigtwerden in Sachen des schwebenden Streites, also auch an ein iustificare iusti zu denken. Das „*θέλω*" und „*ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν*" weist überdies deutlich auf seinen Märtyrertod. Durch diesen, dessen Vollzug die Leser erflehen sollen, hofft er zum Leben und damit zur Anerkennung seines Rechtes in jenem Streite zu kommen. So beweisen gerade diese Stellen, dass Ign. die paulinische Rechtfertigungslehre nicht wirklich aufgenommen hat. Das ist auch insofern bemerkenswert, als Ign. hier entschieden hinter 1. Clem.[2]) u. Barn. zurücksteht, welche die paulinischen Gedanken doch teilweise reproduzieren, wenn auch nicht mit durchdringendem Verständnisse (vgl. II. Teil III A.). Eine einzige Stelle in unseren Briefen scheint allerdings indirekt mit der Sünde zu thun zu haben. Eph. 18, 2 nämlich ist die Taufe Christi mit dem Zusatze genannt: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.* Taufe und Tod Christi sind hier zusammengefasst. Die Heiligung, welche schon das Taufwasser bringt, wird erst völlig dadurch, dass Christus auch gelitten hat. Indirekt liegt hier augenscheinlich eine Beziehung zur christlichen Taufe überhaupt vor. Das Leiden Christi giebt dieser die reinigende Kraft. Die Reinigung kann sich aber nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehen. Diese gelten also kraft des Leidens Christi für getilgt. Wie aber die *μετάνοια* nichts ist als die Umkehr vom verkehrten Wege, so bezieht sich auch diese Sündenvergebung bei der Aufnahme in die Gemeinde nur auf die vor ihr begangenen Sünden, und es verrät sich nirgends, inwiefern dies an das Leiden Christi geknüpft ist. Reinigung war ja auch in den heidnischen Mysterien etwas Gewöhnliches, aber doch sehr verschieden von der jüdisch-christlichen Auffassung einer inneren Herzensreinigung. Von letzterer ist jedenfalls bei Ign. direkt nichts zu finden. Das zeigt sich am deutlichsten an der Art des

---

1) *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησ. Χρ. τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις δι' αὐτοῦ. ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.*

2) Cf. 1. Clem. 7, 4. 7. 10. 12, 7. 32, 3 f.; dazu Wrede, Untersuchungen z. 1. Cl. Br. Götting. 1891. S. 98. 99.

Ersatzes, den er hinsichtlich dieser auf die Vergangenheit zurückblickenden Seite des christlichen Heiles bietet. Während von Rechtfertigung und Versöhnung und Sündenvergebung nichts bei ihm vorkommt, kennt er wohl den Begriff der Erlösung. An ihr scheiden sich zwei Welten, die des *κόσμος οὗτος*, des *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*, und die Gottes, zwei *νομίσματα*, welche das Bild des Weltfürsten oder das Gottes tragen (M. 5), die Welt des Unglaubens und die des Glaubens, die des Todes und die des Lebens. Die Menschen befinden sich in den Fesseln des *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (Eph. 17, 1. 19, 1. Tr. 4, 2. R. 5, 3. 7, 1. Phld. 6, 2). Er ist der Stifter der Uneinigkeit in den Gemeinden; nur zu diesem Zweck sendet er die Irrlehrer aus. Er will verderben und in Gefangenschaft führen weg von dem Leben in Christo (Eph. 17, 1); er will dem Bischof noch äussere und innere Schwierigkeiten in den Weg legen, um ihm die Märtyrerkrone zu entreissen, und ihn hindern, zu Gott zu gelangen. Aus den Banden dieses Weltfürsten hat Christus die Menschen erlöst. Nach Eph. 19 ist der Fürst dieses Äon betrogen und die ganze Welt ist erlöst, dadurch, dass die *παλαιὰ βασιλεία* vernichtet, jede Fessel der Bosheit und der Unkenntnis zersprengt und die Macht des Todes gebrochen ist. Der Weltfürst sah nicht, dass unter der sarkischen Hülle des unter Schmerzen geborenen Kindes einer Jungfrau und des sterbenden Heilandes der ewige Gott sich menschlich offenbarte zur Stiftung ewigen neuen Lebens. Er ward betrogen, weil sein Blick nur das Sarkische, Vergängliche bemerkte, nicht aber das in demselben fassbare Unvergängliche. Dieses hat Christus aber in seiner Person dargestellt, durch seine Erscheinung ans Licht gebracht, durch seinen Tod ins Leben geführt. Die Christen aber sollen sich hüten, dass der Weltfürst sie nicht wieder fange und wegführe *ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν;* sie sollen allein auf den Herrn hoffen, der *πάντα δεσμόν* lösen wird. Ign. stellt sich diesen ganzen Erlösungsprozess wie ein Drama vor. Die Heilsvorgänge in der Menschheit[1]) haben ihren realen

1) Ganz klar ist es nicht, wie Ign. das Verhältnis dieser himmlischen Mächte zu den irdischen Heilsvorgängen sich vorgestellt hat. Jedenfalls sah er für alle religiösen Dinge gleichsam himmlische, ewige Parallelerscheinungen, welche die eigentliche Grundlage waren für das, was sich sarkisch und sichtbar auf Erden abspielte; eine mystische Vorstellungsweise, wie sie später vom Areopagiten ausgeführt worden ist. Vgl. II. Tl. III. B. 2.

überirdischen Hintergrund in dem *πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων* (Eph. 13, 2). Auch die himmlischen Mächte, die sichtbaren und die unsichtbaren, sind unterworfen der Heilsordnung Gottes. Damit ist die Universalität des Erlösungswerks Christi deutlich zum Ausdruck gebracht und der Ernst der Verantwortung vor dem Gericht geltend gemacht. So ist der christocentrische Charakter hier durchaus festgehalten, und der in diesen mythologischen Vorstellungen liegende Ansatz zum Dualismus ist noch weit entfernt von den ausgeprägten dualistischen Vorstellungen der Gnostiker. Die Vorstellung der Erlösung als einer Befreiung aus satanischer Macht ist nicht unapostolisch und für jene Zeit durchaus treffend. Aber, dass Ign. das Werk Jesu Christi nur als solche Befreiung, nicht aber als Erlösung von der Sünde[1]) zu würdigen versteht, bedeutet allerdings eine nicht unwesentliche Schranke seines Verständnisses.

Das positive Interesse, welches Ign. auch hier betont, ist wieder die Vernichtung des Todes und die Sicherung des Lebens. Hierauf führen uns also alle Angaben über den Heilswert von Tod und Auferstehung des Herrn, und es bleibt nun nur zu ermitteln, mit welchen Gedanken er die Verbürgung des ewigen Lebens an die Auferstehung und Todesüberwindung des Herrn knüpft.

Tr. 9, 2 heisst es: *ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. οὗ καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς, τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν* und Tr. 11, 2: *οὗτοι* (die Irrlehrer) *γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία πατρός. εἰ γὰρ ἦσαν ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος. δι᾽ οὗ ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ. οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός.* In diesen beiden Sätzen sind die wesentlichen Hauptgedanken der ignatianischen Heilsanschauung ausgesprochen. Ist Christus das Haupt einer mystischen Einheit und selbst durch den Tod zum Leben durchgedrungen, so ist den mit ihm Vereinigten und an ihn Glaubenden dasselbe gesichert. Diese Hoffnung ist einmal

---

1) Zu dieser Auffassung der Erlösung vgl. Barn. 2, 10. 14, 5; Herm. Vis. I, 1, 8. 2. Cl. 18, 2.

begründet auf das Vertrauen zum himmlischen Vater, andrerseits aber auch auf die Natur der Sache selbst, sofern ein mystisches, gliedliches Verhältnis zu ihm (*κλάδοι τοῦ σταυροῦ, μέλη*) die Teilnahme an seiner *ἕνωσις θεοῦ* gewährleistet. Ob das *γεννηθῆναι* sich bezieht auf das Geborenwerden Christi zum *τέλειος ἄνθρωπος*, in dem *πνεῦμα* und *σάρξ*, Göttliches und Menschliches, zuerst vereinigt ist, oder ob es auf die Auferstehung, eine Geburt zum himmlischen Leben, zu beziehen ist, kann zweifelhaft bleiben. Jedenfalls stammt das Bild aus 1. Cor. 12. Nach der ganzen Art des Ign., zu denken, wird man diese Mystik etwas anders auffassen müssen als bei Paulus: hier naturhafter, dort ethischer. Auf solche naturhafte Veränderung des menschlichen Wesens überhaupt durch die Vereinigung von Gott und Mensch [1]), *πνεῖμα* und *σάρξ*, in Christus deutet besonders die Bezeichnung des Abendmahlsbrotes als eines *φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησ. Χρ.*, und das Bild des Kreuzes als eines Baumes, *ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς* (Sm. 1). Auch Sm. 12 ist die *σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ ἑνότης θεοῦ καὶ ὑμῶν* unmittelbar an Leiden und Auferstehung geschlossen, was allerdings nur die Mahnung zur Einheit der Gemeinde und die Abmahnung vor Leugnung jener Heilsthatsachen in antihäretischem Interesse mit einander verbindet. Die dynamisch-ethische Kraft des Todes Jesu ist auch nicht ganz vergessen. M. 5 heisst es im Anklang an Paulus [2]): *δι' οὗ* (sc. *Χρ.*) *ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*. Hier ist von einem sittlich bedingten Absterben des alten Menschen die Rede und dem Christen der gleiche Weg durch Tod zum Leben gewiesen. Beherrschend ist dieser Gedanke im Römerbriefe, wo Ign. von seinem eigenen Wege durch Märtyrertod zum Leben spricht. Auch Tr. 8, 1 ist die Umschaffung des Menschen als eine sittliche Aufgabe betrachtet, zu welcher der Glaube an die Erscheinung Gottes im Fleische und die Liebe, welche im blutigen Leiden des Herrn für uns zum Ausdrucke kommt, die Kraft geben. — Wie dies Leben in Glauben und Liebe näher ge-

1) Es ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass bei Ign. weder der Gedanke der adamitischen u. himmlischen Menschheit (Pls.), noch die Spekulation über die Vereinigung der Naturen vorliegt, wie bei Iren. u. der späteren griechischen Kirchenlehre.

2) Cf. Pls. R. 6, 5. 8, 17. 29. 2. Cor. 4, 10. Phil. 3, 10.

dacht ist, werden wir später sehen. — Desgleichen ist hier die Quelle für die ὑπομονή und Todesverachtung der christlichen Märtyrer (M. 9, 2. Sm. 3).

Fassen wir nun alles zusammen, so ergiebt sich, dass Ign., wie in der Erscheinung Christi im Ganzen Offenbarung Gottes und Einigung mit ihm, so in Tod und Auferstehung ewiges, unvergängliches Leben, frei von aller dämonischen Macht, in der Gemeinschaft mit Gott und Christo verbürgt glaubt. Und wie ihm dort der feste Glaube an die σάρξ Christi das Mittel ist zur Sicherung der Erfassung des ewigen Gottes, so ist ihm hier das Leiden Christi und sein Tod gerade das Symbol für den Aufgang ewigen, unvergänglichen Lebens. Die Neugeburt des neuen Menschen, die in Christo, dem ἰατρὸς σαρκικὸς καὶ πνευματικός, voraus dargestellte ἕνωσις θεοῦ und die Verbürgung ewigen Lebens sind schliesslich ein und dasselbe, und alles ist an Christi Person, sein Wesen, sein Sterben und Leben und sein über aller Zeit bestehendes Verhältnis zum Vater geknüpft. Deshalb heisst er θύρα τοῦ πατρός (Phild. 9, 1), deshalb τὸ ἀληθινὸν oder διὰ παντὸς — ἡμῶν ζῆν (M. 1, 2. Eph. 3, 2. Sm. 4, 1). Sein Verhältnis zum Vater, wie auch sein sittliches Verhalten sind vorbildlich für den Christen; sein Leiden ist Abbild des Absterbens des alten Menschen und kräftigt dazu, wie es auch dem Märtyrer ὑπομονή verleiht. Was jedoch sonst von Einzelthatsachen seines Lebens genannt wird, dient zur Bestätigung der wirklichen Menschlichkeit desselben. Die Taufe hat mit dem Tode zusammen heiligende, reinigende Bedeutung. Die Salbung des Hauptes ist ein Symbol für die Verleihung der Unverweslichkeit an die Kirche, den Leib. Die Himmelfahrt ist nicht erwähnt, man müsste sie denn in χωρήσαντα (M. 7, 2) angedeutet finden. Aber die Thatsache des Lebens beim Vater ist ein wesentlicher Gegenstand des Glaubens. Das ewige, göttliche Wesen des Herrn ist seitdem erst recht offenbar (R. 3, 3), wie auch der Märtyrer erst dort vollendet ist. Die Universalität der ganzen οἰκονομία ist so umfassend, dass bei ihrem in Erscheinung Treten das All bewegt wurde. Auch die Engel sind verloren, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben (Sm. 6, 1)[1]), und auch die alttestamentlichen Frommen und Pro-

1) Cf. Herm. Sim. IX, 12, 8: τούτων φησί, τῶν ἀγγέλων τῶν ἐνδόξων οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ; vgl. Pls. Col. 1, 29. Eph. 1, 10. 3, 10.

pheten, welche den Herrn treu erwarten, sind von ihm auferweckt (M. 9, 3 *παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν*). Ob nach dieser Auferweckung eine Verkündigung im Hades durch Christus selbst, also eine „Höllenfahrt" vorausgesetzt ist, ergiebt sich aus dem *παρὼν* nicht mit Sicherheit [1]).

III. Eschatologische Gedanken und die Auffassung des christlichen Heilsgutes im Verhältnisse zu ihnen.

1. Eschatologische Gedanken.

Nur ein einziges Mal ist von der Wiederkunft des Herrn die Rede und hier bezeichnender Weise im Anschlusse an das gegenwärtige Wohnen Christi als „unser Gott" in uns (Eph. 15). Auch R. 10 ist in dem Ausdrucke „*ὑπομονὴ Ἰησ. Χρ.* die Erwartung der Wiederkunft gemeint. Dieselbe ist nicht mehr allzufern, denn: *ἔσχατοι καιροί* (Eph. 11), *τέλος τὰ πράγματα ἔχει* (M. 5, 1). An letzterer Stelle heisst es weiter: *πρόκειται τὰ δύο ὁμοῦ ὅ τε θάνατος καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν*; aber die Entscheidung hierüber denkt Ign. schon hier auf Erden vollzogen, wo sich die Welt des Glaubens und die des Unglaubens als ausgeprägte Charaktere gegenüberstehen. Wer sich von der Gemeinde trennt, der hat schon seinen Übermut bewiesen „*καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν*" (Eph. 5, 3) [2]). Dagegen ist die den ungläubigen Engeln Sm. 6, 1 angedrohte *κρίσις* eine zukünftige, wie auch die *μέλλουσα ὀργή* Eph. 11. Von einem einzelnen Gerichtstage ist nirgends die Rede, aber vorausgesetzt ist eine ähnliche Vorstellung in der Warnung, sich die Langmut Gottes nicht zum *κρῖμα* (Eph. 11), die Mahnungen des Bischofs sich nicht zum *μαρτύριον* gereichen zu lassen (Phild. 6, 3). Es fehlen hier vollständig die Farben der alttestamentlichen und jüdischen Eschatologie [3]). Nur die Vorstellung des *εἰς πῦρ ἄσβεστον* ist Eph. 16, 2 herübergenommen; aber Sm. 2 tritt die spezifisch griechische Vorstellung hervor, dass die Leugner der *σάρξ* Christi *ἀσώματοι* und *δαιμονικοί* werden sollen, was an

1) Ebenso zweifelhaft das *φανερωθεὶς ἀνέβη*. Barn. 15, 9.

2) Cf. Herm. Sim. IX, 21, 4 *ἤδη παραδεδομένοι εἰσίν*.

3) Bei Barn. sind diese reichlich verwendet; cf. Joh. Weiss, Barn. Br. S. 80 ff.

das Wort in 2. Clem. 1, 2 erinnert, dass die, welche gering von Christo denken, auch wenig zu hoffen haben [1]). Es ist aber nicht nur die Unbekanntschaft mit der speziell jüdischen Gedankenwelt [2]), auch nicht nur die johanneische Weise, welche die Gegensätze und das Gericht schon hier auf Erden sieht, sondern auch die eigene Situation, welche die Gedanken des Märtyrers über das Ende der Dinge ganz zurückdrängte hinter die Sehnsucht nach der eigenen in wenigen Wochen zu gewärtigenden Vollendung. Ign. hofft wie Paulus Phil. 1, 23 gleich nach dem eigenen Tode auf Vereinigung mit dem Herrn, auf das *ἐπιτυγχάνειν θεοῦ* (R. 1, 2. 5. 6 etc.), auf die Auferstehung als *ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος*, als wirklicher *ἄνθρωπος* (R. 6, 2), als *ἐλεήμενός τις εἶναι*. Dort hofft er zu leben und nicht zu sterben, dort *καθαρὸν φῶς λαβεῖν* (R. 6, 2), dort erst ein *μαθητὴς ἀληθὴς Χρ.* zu werden. Wie seine Todesreise von Morgen gen Abend (von Syrien nach Rom) geht, so will er weg von der Welt in die Todesnacht untergehen, um wie ein neuer Morgen dann zu Gott hinaufzusteigen (R. 2, 2). Seine Hoffnung gipfelt in der Erwartung der Vereinigung mit dem Herrn, der für ihn gestorben und auferstanden ist (R. 6). Diese Erwartung drückt sich aus in den Worten des lebendigen Gottesgeistes in ihm „*δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*“, und die Vereinigung ist keine andere als die Vollendung derjenigen, die er schon im Abendmahle geniesst (R. 7, 3). Dies ist R. 7 gemeint, wenn auch Zahn mit Unrecht das „*ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος*“, den Parallelismus störend, direkt darauf bezieht. Statt des Herrn selber nennt Ign. Fleisch und Blut Christi als die konstitutiven Merkmale seiner Person, welche die Wirklichkeit des Besitzes Gottes in ihm garantieren. Das Blut Christi ist zugleich das Zeugnis der vom Tode zum Leben führenden göttlichen Liebe, und diese ganze mystische Gemeinschaft ist das unvergängliche himmlische Erhaltungsmittel seines Lebens. Wie dies schon in Brot und Wein des Abendmahles der Gemeinde gegeben ist, werden wir später sehen. Hier bestätigt sich nur unser bisheriges Resultat,

1) Vgl. auch d. Korrespondenz von Laster und Strafart in der Petrusapokalypse.

2) Wenn Ign. *τοποθεσίαι* u. *συστάσεις ἀρχοντικαί* der himmlischen Mächte erwähnt, so erinnert das an die Engelklassen der jüdischen Angelologie und darf wohl indirekt auch darauf zurückgeführt werden. Ign. bekennt, selbst in diesen Dingen noch Anfänger und Schüler zu sein.

dass Leben, Gotteserfassung, mystische Gottes- und Christuseinigung, und damit Vollendung des ἄνθρωπος und μαθητὴς Χρ. εἶναι, die wesentlichen Heilsgüter des ignatianischen Christentums sind. Von Herzensfrieden, Sündenvergebung, Bestehen im Gerichte, Erlösung vom Sündenleib und sündlicher Schwachheit ist auch hier nicht die Rede, dagegen wohl vom ἀπηρτισμένον εἶναι (Phld. 5, 1) und dem Erfundenwerden als ἀληθὴς μαθητής, πιστός und wirklicher Χριστιανός (R. 3). Dass der Märtyrer in Bezug auf seine Person diese Heilsgüter mit Zurückstellung alles schon Vorhandenen wesentlich in ihrer zukünftigen Vollendung betrachtet, versteht sich psychologisch sehr leicht. Um so wichtiger aber ist es, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die eschatologische und die gegenwärtige Betrachtungsweise zu einander stehen, wenn er zu der Gemeinde von Gottesgemeinschaft und Leben spricht.

2. Das Heilsgut als Gegenwärtiges und Zukünftiges.

Zweimal redet Ign. von einem κληρονομεῖν der βασιλεία θεοῦ (Eph. 16, 1. Phild. 3, 3), aber in deutlichem Anklange an 1. Cor. 6, 9, so dass wir dies als fremdes Eigentum hier nicht verwerten dürfen. Ganz klar ist die eschatologische Fassung Pol. 2. Das θεοῦ ἐπιτυχεῖν ist das Ziel, wohin das Schiff durch Sturm und Wellen geführt werden muss; im Wettkampfe des Lebens ist ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος der zu erringende Kampfpreis, dessen Verbürgung auch Polycarp fest glaubt. Ebenso weist auf das Ende das sehr häufige Prädikat Christi „ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν“ Eph. 2, 1. 2. Tr. iscr. und 2, 2. Phild. 5, 2 und 11, 2, während das τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν (Sm. 4, 1. Eph. 3, 2) und zumal M. 1, 2 τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν ein gegenwärtiges Gut nennt, welches allerdings auch lediglich in der sicheren Hoffnung auf das in Christo verbürgte Leben bestehen kann. Unentschieden lässt die Frage auch Eph. 18, 1 [1]). Dagegen beweist das gegenwärtige Vorhandensein des Heilsgutes deutlich Eph. 17, 2: ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κς.; auch Phld. 9, 2 ist dies vorausgesetzt, M. 9, 1 [2]) klar ausgesprochen. Ob es aber im schon angetretenen Besitze der Christen auf Erden ist, abgesehen von der Hoffnung,

1) σκάνδαλον σταυροῦ ..... ἡμῖν σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος.
2) ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε δι' αὐτοῦ.

bleibt auch nach diesen Stellen zweifelhaft. Tr. 9, 2 [1]) scheint das „ἔχομεν“ dies vorauszusetzen, aber hier ist gerade vorher von der künftigen Auferweckung die Rede. M. 5, 1 hat der Gegensatz θάνατος und ζωή deutlich eschatologische Bedeutung, aber am Schlusse des Kapitels heisst es: δι' οὗ ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Hier hat das ζῆν augenscheinlich spezifisch ethischen Sinn und ist damit jetziges Eigentum und gegenwärtiges Gut. Das Gleiche gilt von der ζωή, deren Anfang der Glaube, deren τέλος die Liebe ist (Eph. 14, 1). Im ganzen genommen ist also das Leben ein zukünftiges Gut, das aber jetzt schon fest verbürgt ist, und zumal „ζωή“ wird in diesem Sinne gebraucht. Aber die Gegenwärtigkeit dieser Verbürgung ist betont, und in ethischem Sinne ist schon jetzt ein neues Leben in uns, zu dem wir uns umschaffen sollen (Tr. 8, 1). Viel häufiger aber als mit dem Ausdrucke ζῆν wird dieser ethisch bedingte Heilsbesitz wie bei Paulus ein εἶναι, μένειν, εὑρεθῆναι ἐν Χριστῷ genannt (Eph. 10, 3: μένετε ἐν Χρ. σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς). Auf das ἐν Χρ. Ἰησ. εὑρεθῆναι kommt es allein an, und dies setzt das Sein in Christo voraus, mag man nun aus Furcht vor dem Gerichte der Zukunft oder aus Liebe zu der gegenwärtigen Gnade darin bleiben. Das Gleiche wird als ein Wohnen Gottes in uns als in seinem Tempel bezeichnet (Eph. 15, 3), als ein θεοῦ εἶναι (Eph. 8, 1. R. 7, 1. Phld. 3, 2), ein θεοῦ πάντοτε μετέχειν (Eph. 4, 2), ein θεοῦ γέμειν (M. 14, 1). Auch die ἕνωσις θεοῦ, obwohl sie Tr. 11 als verheissen genannt wird, soll in der Gemeinde als σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ bereits gegenwärtig sein (M. 1, 2. 13, 2. Eph. 5, 1 etc.), worauf wir später zurückkommen werden. Trotz alledem ist dem Ign. das θεοῦ ἐπιτυγχάνειν ein zukünftiges Ziel, an dem noch vieles fehlt (Tr. 5, 2. Sm. 9, 2. Pol. 2, 2).

Das Ergebnis dieser Prüfung ist mithin: Das individualistische Element ist in der Eschatologie des Bischofs das durchschlagende. Von der biblischen und jüdischen Vorstellung eines zukünftigen Gottesreichs und eines eschatologischen Dramas zeigen sich kaum Spuren. Zwar kennt auch Ign. einen Kampf der ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων, einen Kampf Gottes mit dem ἄρχων τοῦ αἰῶνος

---

1) οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χρ. Ἰησ., οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.

τούτου, aber dieser ist gleichsam ein ewiger Hintergrund, ein überirdisches und überzeitliches Urbild des sich gleichzeitig schon jetzt auf Erden vollziehenden Heilsprozesses. Der Sieg ist erfochten und doch geht der Kampf noch weiter, und der Ausgang ist nicht unabhängig vom Verhalten der Menschen (Eph. 13, 2. Eph. 19, 3 vgl. Tr. 9, 1). Das Heilsgut als neues Leben ist wesentlich eschatologisch: verbürgte Lebenshoffnung; dagegen die Gottesgemeinschaft und Gotteseinigung ist schon hier im Vollzuge und wartet nur der Vollendung. Ideell sind beide voll und ganz in Christo bereits gegeben. Was aber die ethische Seite des Heilsgutes betrifft, so ist hier erst eine klare Anschauung zu gewinnen durch die nunmehr folgende Betrachtung der ignatianischen Auffassung vom christlichen Leben in Glaube und Liebe.

IV. Das christliche Leben in Glauben und Liebe.

1. Glaube und Liebe als Grundprinzipien des Lebens.

Für unsere Betrachtung der ignatianischen Lebensauffassung giebt uns das Ergebnis der bisherigen Untersuchung in verschiedener Beziehung die Richtung. Wir dürfen, wenn anders die Gesamtauffassung des Ignatius eine einheitliche ist, weder ein besonderes Interesse an philosophischem Wahrheitsstreben erwarten, noch ein tieferes Verständnis des christlichen Lebens als eines Kampfes gegen die Sünde im eigenen Herzen in steter, fruchtbringender Busse. — Die Erkenntnis ist nur religiös bestimmt und dient nur zur Sicherung und zum Schutze einer wahrhaften Erfassung Gottes in Christo. Der Kampf des Lebens ist nach aussen gerichtet gegen Irrlehrer, Verführer und Friedensstörer und vor allem die heidnische Welt, von denen man sich trennen und hüten soll als den Werkzeugen des Teufels. Besteht das Heilsgut in Gotteseinigung durch Christus in einem Leibe und in verbürgter Lebenshoffnung, deren Lebenskraft schon jetzt in uns wohnen muss, so ist der Glaube an die Wahrheit und geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarung und das Vertrauen auf die Treue des himmlischen Vaters und auf Christus ebenso die notwendige subjektive Voraussetzung für die Erfassung des Heilsgutes, wie sein Besitz nur bestehen kann in der die Gläubigen

mit Gott, Christus und ihren Mitchristen zu einem Ganzen verbindenden Liebe. Dem wesentlich zukünftigen christlichen Gute ewigen Lebens steht aber der Weg des Unglaubens, der zum Tode führt, gegenüber. So ist denn als Motiv, ein christliches Leben zu führen, ebenso die Furcht vor diesem Wege zu Tod und Gericht, als die Liebe zu dem Leben in Gotteseinigung und Lebenshoffnung möglich. Dass in Glaube und Liebe sich thatsächlich dem Bischofe alles zusammenfasst, zeigen die Worte: *τὸ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη ὧν οὐδὲν προκέκριται* (Sm. 6) und: *ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη, τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν* (Eph. 14). Dass aber für diesen Weg durch Glauben und Liebe zu Gotteseinigung Ignatius zwei Motive kennt, die schliesslich gleichwertig sind, wenn sie nur das eine Ziel erreichen, steht Eph. 11, 1 zu lesen: *ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, ἓν τῶν δύο· μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν.* Es kommt aber viel darauf an, zu prüfen, in welchem Verhältnisse Glaube und Liebe zu einander stehen, und welches von den Motiven des christlichen Handelns das beherrschende ist, die Liebe zur Gnade oder die eudämonistischen Gedanken. Diese Untersuchung, in die wir nun eintreten wollen, ist deshalb von doppeltem Interesse, weil gerade an diesem Punkte die Schriften der anderen apostolischen Väter eine starke Abschwächung und Verflachung gegenüber dem N. T. zeigen.

Sehr wahrscheinlich ist zunächst, dass Ign. den Glauben als von Gottes Gnaden geschenkt denkt, so gut wie er glaubt, dass die Gnade die Herzen der Gemeinde zu einem guten Werke bereit macht. Jesus Christus allein hat auch die Macht, die irregeführten Gegner zur *μετάνοια* zu bringen (Sm. 4, 1), und deshalb vertraut Ign. in dieser Beziehung auf die Gnade des Herrn, der jede Fessel des Teufels lösen wird. Die *μετάνοια* ist aber augenscheinlich nichts anderes als die Rückkehr vom Irrtum zur Wahrheit, vom Unglauben zum Glauben. So ist denn auch „der Glaube“ zunächst das Überzeugtsein von der Wahrheit des Christentums, speziell der Wirklichkeit von Christi menschlicher Geburt, Tod und Auferstehung. Da aber, wie wir sehen, diese Thatsachen dem Ign. in seiner Polemik von Wert sind als Beweise der wirklichen Erscheinung Gottes im Menschen, des Ewigen in der

Zeit, so ist hierdurch auch der Begriff des Glaubens näher bestimmt als die Annahme und Ergreifung dieser Offenbarung Gottes in Christo. Am deutlichsten ist der Sinn „Fürwahrhalten" im Munde der Gegner Phld. 8, 2 [1]). In deutlicher Beziehung auf die die Offenbarung Gottes verbürgenden, von den Doketen geleugneten Thatsachen steht es: Eph. 16, 2 (*πίστις, ὑπὲρ ἧς Χρ. ἐσταυρώθη*) M. 6, 1. Tr. 2, 1. [2]) Sm. 3, 2. [3]) 6, 1. [4]) Phld. 8, 2 (*ἡ πίστις δι' αὐτοῦ*). [5]) Da nun aber jene Glaubensthatsachen zugleich die Hoffnung ewigen Lebens verbürgen, so schliesst der Glaube auch das Vertrauen auf den himmlischen Vater und Christi Treue (*ἡ τελεία πίστις Ἰησ. Χρ.* Sm. 10, 2) ein, der sich seiner Gläubigen nicht schämen, sondern die Verheissung an ihnen erfüllen wird. Dieser Glaube an Gott und Christus in spezieller Beziehung auf die Auferstehungshoffnung ist Tr. 2, 1. Eph. 3, 1. M. 9, 2 gemeint, und ähnlich ist auch der Glaube der treu auf den Herrn wartenden und dafür mit der Auferweckung belohnten alttestamentlichen Propheten zu verstehen, auch wohl Eph. 10, 2 *ἔδραῖος τῇ πίστει* und Sm. 1, 1 *ἐν ἀκινήτῳ πίστει*. Soweit finden sich naturgemäss auch Analogien bei den anderen apostolischen Vätern. [6]) Ign. aber kennt Glauben nur in der engsten Verknüpfung mit einem christlichen Leben, mit einer Bewährung bis ans Ende. Es fehlt zwar jede Andeutung von einem Glauben an die sündenvergebende Gnade, aber die ethische Kraft des paulinischen Glaubensbegriffes ist ganz erhalten, wenn auch nicht so in das Wort hineingelegt, sondern nur unumgänglich damit verknüpft. Eph. 14, 2: *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ. οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χριστοῦ εἶναι, δι' ὧν πράσσουσιν ὀφθήσονται. οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἐάν τις εὑρεθῇ καὶ εἰς τέλος;* eine sonst nur bei Johannes zu findende

---

1) *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστευω.*

2) *εἰς τὸν θάνατον.*

3) *μαθηταὶ ἤψαντο καὶ ἐπίστευσαν.*

4) *εἰς τὸ αἷμα.*

5) Hier ist d. Glaube auch direkt auf Christum gerichtet wie auch Eph. 14, 1.

6) Barn. 4, 8 *ἐλπὶς τῆς πίστεως*; cf. 12, 7, Herm. Mand. 9, 6. 7. — Zahn, *πίστις* b. Herm. Jahrb. f. deutsche Th. 1870 p. 169 ff., dageg. Harnack, Patr. apost. opp. III ad Mand. 1.

Schärfe spricht sich hier aus in der prinzipiellen Trennung von Glaube und Sünde; ebenso wird Eph. 8 streng zwischen den *σαρκικοί* und *πνευματικοί* unterschieden. Wie der Glaube nicht Werke des Unglaubens, so kann der Unglaube nicht Werke des Glaubens thun. Man braucht nur die noch am meisten verwandten Stellen der anderen Väter damit zu vergleichen, welche dazu mahnen, den Glauben zu bewähren durch Hinzufügung der Werke, um die viel originellere Kraft der ignatianischen Sätze zu empfinden [1]). Dieser Glaube ist Phld. 8 neben seinen Objekten, Christus, seinem Tode und seiner Auferstehung, als Grundlage der Rechtfertigung genannt, wenn auch diese, wie wir gesehen haben, nicht im paulinischen Sinne zu verstehen ist. Ist aber der Glaube des Bischofs kein paulinischer Rechtfertigungsglaube, so ist es doch eine innere Vertrauensstellung zu Christus als seinem Gotte und seiner Hoffnung, eine innerlich so starke Überzeugung von der Wahrheit und Verlässlichkeit dieses Evangeliums und damit ein unmittelbares Ergreifen Gottes im Fleische, dass er gar nicht ohne Frucht denkbar ist. Deshalb ist eine wahre Lehre an sich auch gar nichts wert, wenn nicht der Lehrer selbst nach seinen Worten handelt, so wie Christus stets, selbst im Schweigen, eine völlige Übereinstimmung seiner Worte, seiner Gesinnung und seines Handelns bewies (Eph. 15). Auch die Gegner sollten lieber, statt durch ihr gottloses Disputieren sich den Tod zuzuziehen, Liebe üben, um auch auferstehen zu können. Man erkennt die Verderblichkeit ihrer Lehre, mit der sie den Glauben, das Vertrauen auf Gott zerstören (Eph. 16, 2), daran, dass ihnen die Liebe fehlt (Sm. 6, 2). Glaube und Liebe gehören also untrennbar zu einander und werden daher vom Verfasser

---

1) Herm. Mand. 1 *πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι.* Mand. 9, 6. Sim. VIII, 9, 1 *ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστει μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως.*

Cf. Sim. 7, 9. 4. Sim. IX, 13, 2. 19, 2.

Barn. 4, 9 *οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ .... ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν, ἵνα μὴ σχῇ παρεισδυσιν ὁ μέλας.*

Διδ. 16, 2 *οὐ γὰρ ὠφελήσει ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε.*

2. Clem. 4, 3 *ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν.* 1. Clem. 35, 5 *ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως*; cf. 35, 1. 60, 1.

sehr häufig zusammengestellt (Eph. 1, 1. 9, 1. 14, 1. 20, 1. M. 5, 2. 13, 1. Tr. 8, 1. Phld. 9, 2. 11, 2. Sm. iscr. 1, 1. 6, 1. 13, 2). Das Fehlen dieser Wortverbindung im Röm.- u. Pol.-Brief ist auffallend und wohl nur so zu erklären, dass die Wendung in den anderen Briefen Bezug hat auf die *πίστις* an das wahre Leiden und auf die *ἀγάπη*, welche jede Spaltung unmöglich machen soll, während diese polemisch-paränetische Tendenz im Pol.-Briefe und zumal im Röm.-Briefe ganz zurücktritt. Diese spezielle Anwendung ändert aber nichts an der grundlegenden Bedeutung dieses Doppelklanges, zu deren näherem Verständnisse zumal Eph. 14 und Eph. 9 beitragen. Erstere Stelle nennt den Glauben den Anfang (*ἀρχή*), die Liebe das Ende des Lebens (*τέλος*). Zur Erreichung des Lebens ist also der — Gott in Christo, das Leben im Tode — ergreifende Glaube der Anfang, aber das Ganze wird erst vollständig, wenn die Liebe hinzukommt und die *δύναμις πίστεως εἰς τέλος* bewährt. Beides zusammen in Einheit stellt den Besitz Gottes dar (*τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν*), und alles übrige, was zu einem edlen und guten, vollkommenen Leben nötig ist, folgt von selbst nach als von Natur in Glaube und Liebe mit einbegriffen (*τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν*). Derselbe Gedanke ist auch in dem Bilde von Eph. 9 ausgedrückt, wenn der Glaube der *ἀναγωγεὺς εἰς θεόν*, die Liebe die *ὁδὸς ἀναφέρουσα* genannt wird. Sehr prägnant werden daher die, welche den Charakter Gottes tragen, M. 5, 2 (Phld. 9) *πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ* genannt[1]). Die Wahl dieses Lebens in Glauben und Liebe schliesst aber ein Absterben des alten Menschen in sich (M. 5, 2) und deshalb für die Leser auch ein Ablegen des jüdischen Sauerteiges, ein Sichverwandeln in den neuen Sauerteig M. 10, 2, der in Jesus Christus sich darstellt. Dieser ist ja nach Eph. 20 der neue Mensch, auf den die ganze *οἰκονομία θεοῦ* abzielt *ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ*,

---

1) Vgl. dagegen die Art, wie die Liebe, anderen Tugenden koordiniert, ziemlich äusserlich dem Glauben angereiht wird: 2. Petri 1, 5—8. Barn. 1, 6 *ἐλπὶς, δικαιοσύνη, ἀγάπη* (als *ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία*). Past. Herm Vis. III, 8, 3. 4. *πίστις* u. ihre *θυγατέρες*: *ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης, ἀγάπη*. Sim. IX, 15, 2 *ἡμῖν πρώτη πίστις, ἡ δὲ δευτέρα ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία, ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη*; cf. Mand. 8, 9. 6, 1. 12, 3. Näher stehen dem Verständnisse des Ign.: Pol. ad. Phil. 3 u. 1. Clem. 49.

ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει. Wie nun durch das Eintreten Christi in die Menschheit deren Umwandlung zu einer neuen nicht nur ethisch, sondern, wie wir sahen, auch irgendwie naturhaft gedacht ist[1]), und die *ἀφθαρσία* durch die mystische Gemeinschaft wie durch ein *φάρμακον ἀθανασίας* mitgeteilt wird, so wird auch das christliche Leben als eine Pfianzung durch den Vater aufgefasst, so dass die Christen *φυτεία πατρός* (Tr. 11, 1. Phld. 3, 1) sind. Dann haben sie eine tadellose und einfältige (*ἀδιάκριτος*) Gesinnung, nicht nur in einzelnen Fällen (*κατὰ χρῆσιν*), sondern als die Grundrichtung und das Wesen ihrer Persönlichkeit (*κατὰ φύσιν*). Das ist sicher der Sinn von Tr. 1, und deshalb wahrscheinlich auch der von *φύσις* Eph. 1: „*τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα ὃ κέκτησθε φύσει* [*ἐν γνώμῃ ὀρθῇ καὶ*] *δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν.*“ Das „*φύσει δικαίᾳ*“ der griechischen Handschriften Gg und der besten lateinischen L ist zu pleonastisch, und deshalb wird Lightfoot mit seiner Konjektur nach der syrischen Übersetzung[2]) (Cod. Cureton. *Σ*) Recht haben, nach welcher er die eingeklammerten Worte stehen lässt. Dann haben wir in dieser Stelle einen ganz ignatianischen Ausdruck für die zur zweiten Natur gewordene christliche Lebensgesinnung, sich zusammenfassend in Glauben und Liebe, in Geist und Kraft Jesu Christi mit Hervorhebung der gerade bei den Lesern zu hütenden Grundlage einer die Offenbarung in ihrer Wahrheit sichernden Lehre. Dazu passt auch, wenn der Bischof sie zur Vollendung des *συγγενικὸν ἔργον*, d. h. des ihrer christlichen Natur entsprechenden Werkes auffordert. Mag diese naturhafte Auffassung des christlichen Lebensprinzips, wie Lightfoot will, gnostisch gefärbt genannt werden dürfen oder nicht, jedenfalls ist ihr christlicher Charakter durchaus gewahrt, und sowohl durch den Zusammenhang als durch das Perfektum *κέκτησθε* die Beziehung auf die Neuentstehung dieser Natur erst durch Christum beschränkt. Vor allem aber wird hier ganz klar, dass mit Glauben und Liebe dem

---

1) Barn. 6, 11. *ἀνακαινίσαι ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς*; cf. 6, 14. Herm. Sim. IX, 14, 3 *κατεφθαρμένων ἡμῶν καὶ μὴ ἐχόντων ἐλπίδα τοῦ ζῆν ἀνενέωσε τὴν ζωὴν ἡμῶν.* Vis. III, 8, 9 (vgl. Harn. z. d. St.).

2) natura (in) voluntate recte et iuste.

Ign. alles gegeben ist, so dass das ganze christliche Leben im Einzelnen ein Auswirken und Ausleben des Glaubens auf dem Wege der Liebe ist, mit dem Ziele: *εἰς θεόν*. Was für Einzelaufgaben solches Leben in Glauben und Liebe einschliesst, verrät sich in unseren Briefen verhältnismässig wenig. Die meisten Ermahnungen sind auf Gehorsam gegen den Bischof, Frieden und Einigkeit gerichtet, oder betreffen sonst das Gemeindeleben. Als Pflichten des Einzelnen nennt er zumal die Vergeltung des Bösen mit Gutem (Eph. 10), das miteinander Wachen, Streiten und Kämpfen in gegenseitiger Fürbitte (Pol. 6, 1), in welche auch die Irrenden und Ungläubigen eingeschlossen sind (Eph. 5, 2. 10, 1. M. 14, 1. Tr. 12, 2 u. 3. 13, 3. R. 8, 3. Phld. 5, 1. 8, 2. 10, 1. Sm. 4, 1. 11. Pol. 7, 1). Im täglichen Verkehre gilt es, Geduld zu haben (Pol. 6, 2), nichts gegen den Nächsten zu haben (Pol. 8, 2), lauter und einfältig zu sein (M. 15. Tr. 1, 1. R. inscr.) und nicht hoch- oder übermütig (M. 12. Tr. 4, 1. 7, 1. 6, 2). Als zu Werken der Liebe mahnt er zur Gastfreundlichkeit (R. 9, 1. Sm. 10, 2) und zur Fürsorge für Witwen, Waisen, Betrübte, Gebundene und Befreite, Hungernde und Dürstende (Sm. 6, 2). Das sind gelegentliche Beispiele der *πάντα ἄλλα*, welche nach Eph. 14 von selbst im Gefolge von Glauben und Liebe sich einstellen.

2. Die Motive des christlichen Handelns.

Diesem Wege des Lebens und des Glaubens steht aber scharf der andere des Todes und des Unglaubens gegenüber, eine Gegenüberstellung, wie sie uns ja in dem Buche von den beiden Wegen *Διδ.* 1—6. Barn. 17—20 vorliegt. Eigentümlich ist dem Ign. die an Johannes erinnernde prinzipielle Schärfe der Trennung beider „Charaktere“. Es steht bei dem freien Entschlusse (*αὐθαιρέτως*) des Menschen, ob er auf Christi Leiden hin dem Alten absterben will, sodass dann Christi Leben in ihm ist (M. 5, 2). Für die Wahl des Lebensweges sind aber zwei Motive denkbar: die Furcht vor dem Gerichtszorne und die Liebe zur gegenwärtigen Gnade. Beide lässt Ign. gelten, wenn nur das Ziel *ἐν Ἰησ. Χρ. εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν* erreicht wird (Eph. 11). Zur gerechten Beurteilung der Zulassung auch des unterwertigen Furchtmotivs kann uns aber nur eine Untersuchung darüber führen, welche Motive für das christliche Handeln der Bischof selbst bei seinen Ermahnungen geltend macht. Auch unter den

Beweggründen, welche als Liebe zur ἐνεστῶσα χάρις bezeichnet werden, sind solche möglich, welche vor allem den zukünftigen Lohn des Lebens und der Gottesgemeinschaft im Auge haben und als eudämonistische mehr oder weniger mit den Furchtmotiven verwandt sind, und solche, welche aus der inneren Gebundenheit an Gott und Christus ihren Ursprung haben, sich aber einem äusseren Gesetztum nähern können. Mit der Betrachtung der letzteren wollen wir beginnen.

a) Die innerliche Gebundenheit an Gott.

Die Gebundenheit des christlichen Handelns an Gott kommt zunächst darin zum Ausdrucke, dass vor Gottes Auge nichts verborgen ist, also alles in dem Bewusstsein seiner heiligen Allgegenwart geschehen soll (M. 5, 2). Wichtiger noch ist, dass wir vollkommen sein sollen, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist. Dieser Gedanke der Bergpredigt findet sich der Sache nach bei Ign. mehrfach wieder, so in der Mahnung, alles κατὰ θεόν zu thun (Eph. 2, 1. 8, 1. M. 3, 2. Phld. 4) und μιμηταὶ θεοῦ zu sein (Eph. 1. Tr. 1), am deutlichsten aber in der Wendung κατὰ ὁμοιότητα θεοῦ (Pol. 1, 3) oder ὁμοιότητα θεοῦ λαβόντες (M. 6, 2)[1]). Ist das ἦθος Gottes selbst unser Massstab, so ist dies auch ein starkes Motiv, ὅλοι ὄντες θεοῦ (Eph. 8, 1) im ganzen Handeln zu bleiben. Diese Motive sind ja nichts anderes als die Anknüpfung an die Grundthatsachen, dass alle Gläubigen Gott haben, in ihm sind, ihn allein lieben (Eph. 9, 2) und alles thun, um ihm zu gefallen (R. 2, 1), und Bausteine seines Tempels, in dem er wohnen will, zu bleiben (Eph. 9, 1). In dem schönen Worte: Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει ἀλλὰ θεῷ σχολάζει (Pol. 7, 3) fasst sich diese volle Zugehörigkeit zu Gott zusammen. So ist auch ein christliches Werk ebenso gut als eine That Gottes, wie als eine That der Christen, aufzufassen (Pol. 7, 3). An diesem Worte wird deutlich, wie die ignatianische Art, das Göttliche und Ewige im Menschen wiederzufinden, ohne eine Beeinträchtigung der Transscendenz und Lebendigkeit Gottes, auch hier im christlichen Leben und Handeln sich geltend macht. Das wechselseitige „Gott in uns" (Eph. 15, 3. M. 14, 1) und „wir in Ihm" ist das Grundmotiv.

---

1) Vgl. auch: ἐπιείκεια θεοῦ ζῶντος (Phld. 1).

b) Die innerliche Gebundenheit an Christus.

Da nun aber Gott nur in Christo ist, Glaube und Liebe zu Gott immer zugleich auf Christum gerichtet sind, so drückt sich dieselbe Thatsache auch aus in einer Gebundenheit an Christus in der Liebe zu ihm. Das *κατὰ θεὸν ζῆν* ist ein *κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῆν* (Tr. 2, 1); Gott wohnt in uns, sofern Christus in uns wohnt (Eph. 15, 3) und die Liebe Jesu Christi ist die Grundlage jeder *διακονία* (Phld. 1, 1) und aller Dinge, die nach Gottes Willen in der Gemeinde geschehen (R. iscr.). So ist Jesus Christus noch jetzt das lebendige Prinzip christlichen Handelns, welcher in dem Gläubigen als eine lebendige Kraft wirkt (Sm. 4) und deshalb auch mit dem heiligen Geiste identifiziert werden kann (M. 15) [1]).

c) Das Vorbild Christi.

Da nun aber, wie wir oben feststellten, Jesus Christus dem Ign. zunächst immer der geschichtliche Jesus ist, so wird auch eine Beziehung des christlichen Lebens auf sein Vorbild zu erwarten sein. Im Verhältnisse zu dem kleinen Umfange der Briefe und ihrer mehr gegen Irrlehre und Unfrieden gerichteten als allgemein-ethisch-paränetischen Tendenz, bestätigt sich diese Erwartung in überraschend reichem Masse. Der Bischof ermahnt seine Leser, *μιμηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu werden, so wie er es zum Vater war. Gerade dies Verhältnis Jesu zu seinem Vater ist ihm ein Gleichnis für die kindlich-gehorsame Stellung die er seinen Gemeinden zu ihrem Bischofe wünscht (Eph. 3, 2. M. 7, 1. 13, 2. Sm. 8, 1). Aber auch der Bischof selbst soll mit seiner Gemeinde Geduld haben, wie der Herr mit ihm Geduld hat (Pol. 1, 2). Auch Ign. freut sich in dem Gedanken, ein Nachfolger des Leidens „seines Gottes“ zu werden (R. 6, 3). Am lebensvollsten sind aber die Beispiele Eph. 10 und 15. An erster Stelle ermahnt er seine Christen zur Sanftmut gegen Zornige, zur Demut gegen Grosssprecherei, zum Gebet als Erwiderung auf Lästerung, zur Glaubensfestigkeit gegen Verführung, zur Stille und Ruhe (*ἥμεροον*) gegenüber dem Toben der Feinde und warnt davor, sich ihnen gleichzumachen durch ähnliche Erwiderungen ihrer Bosheiten, vor allem aber sollten sie suchen, *μιμηταὶ κυρίου* zu werden. Wem

1) *κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησ. Χρ.*

sei mehr Unrecht geschehen, wer mehr beraubt und in seinem guten Rechte völlig beeinträchtigt worden?[1]) Den Schluss aus der selbstverständlichen Antwort überlässt er wirkungsvoll den Lesern, nachdem er ihnen eine ganze Reihe von Bildern, zumal aus der Leidensgeschichte, mit drei Worten ins Gedächtnis gerufen. — Eph. 15 hält er den Lehrern das Beispiel des einen grossen Lehrers vor, dessen Worten auch sofort die That folgte, um daran zu erinnern, dass das Lehren nur helfe, wenn der Lehrer selbst nach seiner Lehre handle. Selbst das, was Jesus schweigend that, war würdig seines Vaters. Wer sein Wort in Wahrheit zum eigenen Besitze gemacht habe, der könne auch aus der ἡσυχία des Herrn heraus sein Wort verstehen und dann gleichwie der Herr selbst τέλειος sein, indem er wie jener handle, durch das, was er rede, und doch auch in dem, wo er schweige, als christlicher Charakter erkannt werden. Diese Stellen verraten uns ein so innerliches tiefes Verständnis und Interesse für die Persönlichkeit des Herrn, wie wir sie nur in den Evangelien, zumal bei Johannes, finden, während uns selbst Paulus hier wenig merken lässt. Zumal die anderen apostolischen Väter bleiben, was selbständige Würdigung der Person Jesu anbetrifft, bei der Schätzung des grossen Lehrers stehen, der, vom Himmel gekommen, bisher unbekannte göttliche Geheimnisse mitzuteilen hat. Auch auf diesen weist Ign. hin mit der Ermahnung, auf niemanden sonst zu hören (Eph. 6, 2. M. 9, 2). Aber als Vorbild und Anregung für das christliche Leben stellt er des Herrn ganze Person hin und die Mahnung, κατὰ χριστομαθίαν zu handeln (Phld. 8, 2), hat bei ihm einen reichen Inhalt. Ist es doch auch ein Zug der himmlischen Vollendung, welche der Märtyrer erwartet, ein rechter μαθητὴς Ἰησ. Χρ. zu werden (Eph. 1, 2. M. 9, 2. R. 4, 2. 5, 3. Pol. 3, 2), ein Ideal, welches hier anfangen soll sich zu verwirklichen (M. 10, 1. Tr. 2, 3. Eph. 3, 1).

d) Dankbarkeit gegen Christus.

Damit sind aber die Motive für christliches Leben, die sich an die Beziehung zu Jesus Christus knüpfen, noch nicht erschöpft. Auch die Dankbarkeit gegen Christus treibt an, gegen seine Freundlichkeit nicht unempfindlich zu sein, sondern seine Schüler

1) τίς πλέον ἀδικηθείς, τίς ἀποστηρηθείς, τίς ἀθετηθείς.

zu werden (M. 10, 1). Zumal die Wechselwendung: „Seit zu anderen oder zu ihm, wie der Herr zu euch", schliesst diesen echt christlichen Gedanken ein, so Eph. 2, 2: *κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς* cf. Sm. 1, 1 und Eph. 15, 3.

e) Ehre Gottes und des christlichen Namens.

Viel häufiger aber ist die Rücksicht auf die Ehre und den Ruhm Gottes und Christi (Eph. 21, 1. M. 3, 2. 15. Tr. 12, 2. R. 10, 2. Sm. 11, 2. Phld. 10, 2. Pol. 4, 3. 5, 2. 7, 2), und einen besonders wichtigen Inhalt bekommt diese Rücksicht durch die Beziehung auf die Ehre des göttlichen Namens vor der Aussenwelt, die Verantwortung hierfür und die Pflicht, durch einen christlichen Lebenswandel nicht nur kein Ärgernis zu geben (Tr. 2, 3. 3, 2. 8, 2), sondern die Predigt des Evangeliums zu unterstützen (Eph. 10, 1). Wie das Leben der Gemeinde in Friede und Eintracht ein harmonisches Lied sein soll, welches Jesus Christus darstellt (Eph. 4), so hofft der Märtyrer, der seine Fesseln um Christi willen trägt (Tr. 12, 2), ein Wort Gottes zu werden (R. 2, 1), welches der Welt besser als alle vergeblichen Überredungsversuche die eigentliche Grösse des Christentums offenbart [1]).

Alle diese Motive für christliches Handeln sind durchaus innerliche Gebundenheit, welche aus der Natur von Glauben und Liebe in ihrer persönlichen Beziehung zu Gott und Christus von selbst folgen. Es ist eine Durchdringung des menschlichen Lebens durch Gott, welche Pneumatisches und Sarkisches in sich begreift, eine Heiligung *κατὰ πάντα* (Eph. 2, 2), ein *ἑδρᾶσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ* (Sm. 13, 2). Der Zusammenhang mit der Wurzel, der Person Christi selbst, ist durchaus festgehalten, und das ganze Leben nur die Anwendung des hier ruhenden Prinzips. Da alles dies aber bei Ign. mehr Leben als Theorie ist, und dieser Zusammenhang von uns beobachtet wird, ohne dass vielleicht dem Bischofe selbst dies als Vorzug bewusst war, so bleibt die Möglichkeit offen, dass an diesem oder jenem Punkte das sonst herrschende Prinzip durchbrochen ist.

---

1) R. 3, 3: *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.*

f) Gebote Christi und der Apostel.

Hierfür bietet in erster Linie die Würdigung Christi als des einzigen Lehrers Gelegenheit, sobald nämlich seine Lehre und seine Gebote als Gesetz, das in sich selbst seinen Wert hat, von aussen fordernd sich geltend machen. Diese „Legalisierung" macht sich bei Hermas und 2. Clem. schon recht bemerklich [1]) und hat dann in der katholischen Kirche beständig an Geltung zugenommen. Dasselbe ist nun auch dem Ignatius vorgeworfen worden [2]). Es ist ja nun zweifellos, dass Ign. Gebote und Anordnungen Christi und der Apostel kennt und diese hoch respektiert. Damit sind sie aber noch kein äusserliches Gesetz, sondern, wie es bei Barn. 2, 6 heisst, ein *καινὸς νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης*. Um der ganzen übrigen innerlichen Auffassung des Bischofs zum Trotze ihm eine christliche Gesetzlichkeit, eine „realistische Modifizierung des paulinischen Idealismus" (Pfleiderer) zuzumuten, müssten sehr deutliche Beweise vorhanden sein. M. 13, 1 sagt mit aller wünschenswerten Klarheit, dass es sich um ein *βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* handelt, und zwar nur zu dem einen Zwecke, dass alles in Glaube und Liebe, äusserlich und innerlich in Ordnung geschehe in Sohn, Vater und Geist, am Anfange und am Ende. Gerade diese Stelle ist wertvoll, weil sie uns zeigt, wie der Gehorsam gegen *δόγματα* Christi und der Apostel den christlichen Grundprinzipien untergeordnet ist. Tr. 7, 1 lehrt uns genau dasselbe, dadurch, dass die Untrennbarkeit von Gott oder Christus dem Gehorsam gegen Bischof und Apostel vorangestellt ist. Was es mit letzterem für eine Bewandtnis hat, wird uns das nächste Kapitel lehren. Das Bild Phld. 7 *συνεσφύθμισται* (sc. d. Bischof) *ταῖς ἐντολαῖς ὡς χορδαῖς κιθάρᾳ* deutet doch wahrlich gerade auf eine innere Harmonie, nicht auf einen gesetzlichen Gehorsam. Den Worten: *κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Eph. 9) gehen unmittelbar gerade die das innere Ineinander charakterisierenden Beiworte: *θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι* voraus, während das *καθ' ὅλον βίον οὐδὲν*

1) Cf. Herm. Schluss aller Mand. u. Sim. I, 5. II, 5. V. VI, 1, 1. VIII, 3, 2 2. Cl. 8, 4.

2) Bei Hilgenfeld, Apost. Vät. S. 250 u. 251. Pfleiderer, Paulinism. S. 487.

ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν nachfolgt. Durch diesen Zusammenhang ist der so wie so harmlose Ausdruck vor jeder Verdächtigung auf kirchliche Gesetzlichkeit geschützt. Ausdrücke wie *χριστόνομος* (Rom. iscr.), *νόμος Χρ. Ἰησοῦ* (M. 2) beweisen für letztere so wenig, wie *νόμος πίστεως* Pl. Röm. 2, 27, *νόμος τοῦ πνεύματος* Pl. Röm. 8, 2, *νόμος τοῦ Χριστοῦ* Gal. 6, 2, *ἔννομος Χριστοῦ* 1. Cor. 9, 21, sind vielmehr wahrscheinlich aus letztgenannter Stelle entlehnt. Das *ὑποτάσσεσθαι χάριτι* wäre so gut paulinisch wie die *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν* 2. Cor. 9, 13. Vollends spricht der Singular „*ἡ ἐντολή*“ ohne nähere Bezeichnung (Tr. 13. Sm. 8) [1] nicht für eine kirchliche Gesetzlichkeit, sondern für ein inneres Grundgesetz. Dass die einmalige Erwähnung des Gesetzes Mosis nichts bedeutet, ergiebt der Sinn und Zusammenhang von Sm. 5, 1. Darüber, wie über die positive Bedeutung der Autorität von Bischöfen und Aposteln im nächsten Kapitel. Hier ist nur schon zu konstatieren, dass der Gehorsam gegen sie der Gesamtbeziehung zu Christus untergeordnet ist, und von einer äusseren kirchlichen Gesetzlichkeit nicht die Rede sein kann. Zuzugeben ist nur, dass gemäss der reiferen Entwickelung des Christentums überhaupt und infolge des zeitlichen Abstandes von Christo selbst, die *δόγματα κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* in konkreter Vereinzelung sich mehr als früher geltend machten. Um so wertvoller ist es festzustellen, dass Ignatius der hierin liegenden Gefahr nicht unterlegen ist, was nur aus der Kraft mit der er alles auf Jesum Christum bezog, erklärt werden kann.

g) Asketische Motive.

Viel näher liegt dem Bischofe eine andere Gefahr. Haben wir durchweg beobachten können, dass sein eigentliches Interesse am Göttlichen, Ewigen, Pneumatischen haftet, während das Sarkische nur Träger, *ναός*, und geschichtlich-irdische Daseins- und Äusserungsform des Himmlischen ist, so lag es dem exzentrischen, der *πραότης* ermangelnden Charakter des sehnsuchtsvoll auf den Eingang in das Himmlische gespannten Märtyrers nahe, in der Unterschätzung der *σάρξ* da, wo er sie aus apologetischen Gründen zu betonen nicht gezwungen war, so weit zu gehen, dass er in ihr

1) Dies ist allerdings eine spätere, nachapostolische Wendung. Cf. Joh. *ἐντολὴ καινή*, Past.-Br. u. 2. Petr.

selbst etwas Entheiligendes, zu Verabscheuendes sah. Das lag ihm um so näher, als er kein inneres psychologisches Verständnis für die Sünde hatte und daher geneigt war, die erlösungsbedürftige Unvollkommenheit des Menschen allein in der Vergänglichkeit und Materialität der σάρξ zu finden; denn dann musste der Gedanke der völligen Einigung mit ihrem Gegenteile, dem Unvergänglichen, Überzeitlichen, Ewigen naturgemäss zu einer Trennung und Ausscheidung von der σάρξ führen. In der Christologie hat ihn die Überlieferung und das antidoketische Interesse zum Gegenteil geführt und dies mit Recht, insofern als er die paulinische Unterscheidung von σῶμα und σάρξ nicht kennt und ihm σάρξ mit der somatischen Erscheinungsform des Ewigen identisch ist. Aber der Satz οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν gilt doch selbst für Christus, denn das Wesen Christi wurde erst recht offenbar, seitdem er nicht mehr für die Welt sichtbar war. Also war die nicht mehr sichtbare σάρξ eine höhere als seine sichtbare. In der christlichen Lebensauffassung hat jener Satz etwas viel Gefährlicheres, indem er die Askese und die Enthaltung von dem Sarkischen an sich zum Selbstzweck machen kann. Dies würde thatsächlich die Einführung eines ausserchristlichen Motivs und eine äusserliche Nebeneinanderstellung von Göttlichem und Menschlichem bedeuten im Gegensatze zu der gleichmässigen Durchdringung des Lebens in allen Teilen durch die Beziehung auf Gott und Christus, die wir sonst bei ihm gefunden haben. Am stärksten spricht sich die Verachtung der Welt und der ὕλη im Römerbriefe aus, wo der Blick des Märtyrers ganz auf das Jenseits gerichtet ist und das irdische Leben abgeschlossen hinter ihm liegt. Er hofft, dass die Tiere sein σῶμα ganz verzehren, so dass davon nichts mehr sichtbar bleibt. Nichts mehr von den τερπνὰ τοῦ κόσμου und den ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου (R. 5. 6). Seine Weltliebe ist gekreuzigt, und es brennt kein πῦρ φιλόυλον mehr in ihm, sondern nur die lebendige Geistesstimme ruft: δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Wenn die Römer ihn auf diesem Wege aufhalten durch schützendes Eintreten für sein Leben, so ist das ein Widerspruch gegen ihr Bekenntnis zu Christo und bedeutet ein κόσμον ἐπιθυμεῖν. Diese Äusserungen sind zwar etwas exzentrisch, aber begreifen sich in jener Situation sehr wohl, ohne dass man eine mönchische, weltfeindliche Lebensauffassung dahinter vermuten müsste. — Ganz anders spricht der Bischof da, wo er

an den noch im Leben stehenden Polycarp seine Mahnungen richtet: *φρόνιμος γένου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά* (vgl. Mt. 10, 16). *διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς· τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς* (Pol. 2, 2). Er soll also das Irdische und Sarkische nach Kräften benutzen, das Himmlische sich aber von oben erbitten, um so recht vielseitige *χαρίσματα* zu beweisen und in sich die Einheit von Sarkischem und Pneumatischem darzustellen. Dass hier der ignatianische Grundgedanke der Erfassung des Göttlichen und Pneumatischen gerade im Sarkischen in seiner Anwendung auf die Ethik hervortritt, wird ganz deutlich Eph. 8 in dem Satze: *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν. ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε.*

Dieser echt evangelische Grundsatz ist bei Ign. durchaus aufrecht erhalten. Nur was seine Stellung zur Ehe betrifft, kann man zunächst zweifelhaft sein. Bei der ganzen Haltung der späteren griechischen Frömmigkeit, deren Grundanschauung doch bei Ign. schon hervortritt, ist es naheliegend, auch bei ihm eine Bevorzugung der Virginität und Herabsetzung der Ehe zu vermuten. Und in der That ist das 5. Kapitel des Briefes an Polycarp vielfach so verstanden worden. Es heisst dort: *ταῖς ἀδελφαῖς μου προσλάλει ἀγαπᾶν τὸν κύριον καὶ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι. ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελε ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπᾶν τοὺς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν. Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. ἐὰν καυχήσηται ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν· πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.* Zuerst also ermahnt der Bischof die Eheleute, sich innerlich und äusserlich treu zu bleiben, an einander genug zu haben und sich zu lieben wie der Herr die Kirche liebt. Damit ist der Ehestand als christlich anerkannt, durch christliche Ermahnung geschützt und durch den Vergleich mit der Liebe des Herrn zur Kirche geehrt und geweiht. Doch spricht so auch noch heute die katholische Kirche und hält trotzdem den Cölibat für etwas Gottseligeres. Sieht man nun die folgenden Worte an, so liegt es zuerst nahe, in dem

Ausdruck „ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου“ eine Empfehlung der Virginität zu finden. Der Bischof wünscht jedenfalls, dass diejenigen, welche ehelos bleiben, dies zur Ehre des Fleisches des Herrn thun. Da nun Ign. das Ziel des Christen als eine ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ, als ein κραθῆναι τῇ σαρκὶ καὶ τῷ πνεύματι auffasst, so lag es für ihn nahe, das Reinbleiben von ehelicher Gemeinschaft für ein zur Ehre des Fleisches des Herrn geschehendes zu betrachten, und von dieser mystischen Seite aus werden doch die Worte verstanden werden müssen. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass Ign. die Virginität absolut für den höheren Stand hält. Im Zusammenhang des ganzen Kapitels sind beide Stände gleich berechtigt nebeneinander gestellt und unterstehen miteinander ohne Unterschied dem abschliessenden Grundsatz πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω. In dem Satz εἴ τις δύναται . . . ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω liegt der Ton auf dem ‚ἐν ἀκαυχησίᾳ‘. Dies setzt voraus, dass in der Gemeinde die Gefahr vorlag[1]), dass die ehelos Bleibenden sich als besonders heilig betrachteten. Dem tritt aber Ign. scharf mit dem ἐν ἀκαυχησίᾳ entgegen. Er hält also jedes Hervorheben und Rühmen der Ehelosigkeit, jeden Anspruch auf höhere Autorität oder Heiligkeit, der daran geknüpft werden konnte, für Sünde und in sich nichtige Überhebung. Es ist also nicht richtig, dass er, wie Zahn (Ign. v. A. S. 337) behauptet, die katholische Auffassung teile. Er bleibt dem Grundsatz Eph. 8 auch hier durchaus treu. Nur soviel wird doch wohl von der anderen Auslegung festzuhalten sein, dass in der Motivierung für die Zulassung der ἁγνεία als einer zur Ehre des Fleisches des Herrn dienenden Tugend eine mystisch-naturhafte Anschauung verborgen liegt, welche, sobald das ‚πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω‘ vergessen ist, unmittelbar in die der griechischen Kirche übergeht. Der freie Geist der evangelischen Auffassung ist bei Ign. noch massgebend, die Form bereitet aber die Verweltlichung und die Erstarrung zur Regel, zum Gesetz, zum ethischen Dualismus schon vor. Eine wirkliche Ausnahme aber davon, dass die ganze christliche Lebensauffassung des Bischofs eine innerlich an Gott und Christus allein gebundene

1) Vgl. Harnack, D. Gesch. I² S. 200 Anm. 3. I³ S. 226 Anm. 2.

ist, aus welcher in Glaube und Liebe alle Pflichten des Lebens sich frei ableiten, haben wir auch hier nicht, mithin nirgends gefunden [1]).

h) Die Hoffnung auf Vergeltung.

Neben der Auffassung des christlichen Lebens als Bethätigung der geschlossenen Lebensgemeinschaft mit Christo und Folge der Gebundenheit an sie, kennt aber Ign. auch die andere Betrachtungsweise, welche nach vorwärts blickt auf das zukünftige Heilsgut, den Siegerpreis eines bis zum Ende bewährten Kampfes (Pol. 2 und 3). Bereits die Untersuchung des vorigen Kapitels ergab uns, dass das Heilsgut als ewiges Leben sogar vorwiegend als zukünftiges betrachtet wird. Der Mittelpunkt der Betrachtung ist auch hier Jesus Christus als ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν (Eph. 1, 2, 21, 2, M. 11, 2, Tr. iscr. 2, 2, Phld. 5, 2, 11, 2) und die christliche Tugend, die dem entspricht, ist die ὑπομονή (Eph. 3, 1, Tr. 1, 1, Sm. 12, 2, R. 10, 3, Pol. 3, 1, 6, 2). Es kommt nun hierbei darauf an, ob die Beziehung auf die künftige Gottesgemeinschaft das allein herrschende Motiv ist, und ob diese als natürliche Frucht des Lebens in Glauben und Liebe erscheint, oder ob etwa in rein eudämonistischer Weise das ewige Leben als Lohn und Motiv für gute Werke behandelt wird. Wirklich katholisch wäre dies nur dann, wenn von einem menschlichen Verdienen des Himmels die Rede wäre. Pol. 6, 2 kommt hier vor allem in Frage. Hier ist das christliche Leben in dem auch paulinischen Bilde eines Feldzuges aufgefasst, und Ign. ermahnt, dem zu gefallen, der den Sold austeilen werde. Taufe, Glaube, Liebe und Geduld sind die Schutzwaffen des Christen. Die guten Werke aber werden als das Lohnguthaben bei Gott angeschrieben, wie von Geldgeschenken an die Soldaten die Hälfte von der Kohorte verwaltet und am Schlusse des Feldzuges erst ausbezahlt wurde. Diese Auszahlung war dann die der Tapferkeit des Soldaten angemessene Belohnung, während bis dahin der Soldat durch sein eigenes Interesse mehr an die

---

1) Vgl. dagegen die mannigfachen Ansätze zu einer, von ihrem Zwecke losgelösten, in sich selbst den Wert suchenden, Askese bei Past. Herm.: d. ἐγκράτεια u. Sim. V, 7, 1. Mand. IV, 4, 2: οὐχ ἁμαρτάνει φησίν (scil ὁ γαμῶν) ἐὰν δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ μείνῃ τις (d. h. ehelos) περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον. Cf. Vis. III, 8, 3. 4. Mand. VI, 1. 2. Clem. 5, 5. 8, 4. 9, 8 auch 1. Cl. 35, 1: ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ und 38, 2.

Fahne gefesselt war. Dass diese Stelle auf eine katholische Vergeltungstheorie ausgedeutet werden kann, ist nicht zu leugnen; ebensogut ist sie aber auch bei einer evangelischen Auffassung des Lohnverhältnisses zu erklären, zumal hier nicht von einzelnen guten Werken, sondern von ihrer Gesamtheit die Rede ist. Von einem Schatz im Himmel (Mt. 19, 21) wird auch von Jesus gesprochen, und der Gedanke, dass Gott denen, die Gutes thun wollen, bereit ist, es zu vergelten (Sm. 11), ist an sich durchaus unbedenklich, zumal der Bischof Sm. 12 die Gnade als die Vergelterin nennt. Wenn Eph. 4, 2 sie den Herrn bitten sollen, sich ihrer anzunehmen, *δι' ὧν εὖ πράσσετε*, so setzt das schon keinen Rechtsanspruch voraus, und der Zusatz „*μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*“ knüpft alles wieder an die Hauptsache, die wesentliche Gemeinschaft mit Christo, an. Lediglich durch Erinnerung an das Ziel der Gottesgemeinschaft wollen M. 1, 3. 3, 2. 9, 2 wirken. Nur R. 2, 1 klingt etwas katholisierend: *ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι*, aber auch kaum mehr als manche synoptische Sprüche. Am reinsten und edelsten aber, und von jeder Verdächtigung frei sind die Worte, in denen Ign. der Gemeinde wünscht, dass Gott ihnen das vergelten möge, was sie an ihm gethan. (Sm. 9, 2. 11, 3. 12, 1, Ph. 11, 1), und ebenso unbedenklich ist die Mahnung: *ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ* Pol. 3, 1; ähnlich R. 8, 1. Hier schliesst die Beziehung auf Christus jedes selbstsüchtige Motiv aus.

i) Die Furcht vor Strafe.

Etwas geringer an Wert ist die Warnung, sich das Heilsgut nicht entgehen zu lassen und nicht zu spät zu kommen, wenn dieselbe auch durchaus christlich zulässig und praktisch ist. Sie hat natürlich zumal bei der Abmahnung vor den Irrlehrern ihren Platz (Eph. 5, 2. 17, 1. M. 5, 2. Tr. 2, 1. Phld. 3, 3). Noch viel menschlicher ist das Drohen mit dem Gerichte und der Strafe, so wenig es auch bei der Erziehung zum Christentume entbehrlich ist, wie es denn ja auch der Herr zuweilen benutzt. Geistliche Tiefe und Einfachheit wird aber möglichst wenig damit operieren. Ign. warnt Eph. 16, 2 vor dem unauslöschlichen Feuer und droht Sm. 2 den Doketen mit einem leiblosen dämonischen Dasein. Dazu erinnert er Sm. 6, 1 und Phild. 6, 3 an den Ernst des Gerichtes. Das sind aber die einzigen Stellen. Bei der Fülle

der anderen Motive ist das trotz der Kürze unserer Briefe ein auffallender Umstand, und wir sehen, daß der Bischof selbst auf dem Wege des Lebens bleibt aus Liebe zur ἐνεστῶσα χάρις, nicht aber aus Furcht vor der ὀργὴ μέλλουσα (Eph. 11), wenn er auch in seiner von jeder Schablone entfernten Freiheit diesen Weg anerkennt, es sei denn, dass er nur zu dem ἐν Ἰησ. Χρ. εὑρεθῆναι führt. Wer die christliche Innerlichkeit der ignatianischen Anschauung, die ja allerdings uns nirgends als theologische Theorie, aber doch als einheitliche und bestimmte Lebensauffassung gegenübertritt, recht empfinden will, vergleiche auch hier die anderen apostolischen Väter, die nicht nur die Aussicht auf den zukünftigen Lohn und die Furcht ziemlich einseitig hervortreten lassen[1]), sondern zum Teil schon sogar überverdienstliche Werke kennen[2]). Nur das eine Moment haben wir bisher übersehen: die meisten Mahnungen des Ignatius sind an Gemeinden, nicht an Einzelne gerichtet, und auch sein Ideal eines Lebens in Glauben und Liebe und einer ἕνωσις θεοῦ σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ gilt zuerst der ganzen Gemeinde. Gerade von hier aus können auch noch Einflüsse kommen, welche die innerliche Einheit seiner Lebensauffassung in ihrer alleinigen Beziehung auf Gott in Christo und die Gemeinschaft mit ihm stören. Ob und inwieweit dies der Fall ist, soll der nun folgende Abschnitt zeigen.

V. Christus und die Gemeinde.

Was den ignatianischen Briefen ihr eigentümliches Gepräge giebt, ist ausser ihrem christocentrischen Charakter ihre Anschauung von der einen christlichen Kirche. Dieselbe ist im Zusammenhange mit der Echtheitsfrage seit langem vielseitig besprochen worden, und man darf es wohl als jetzt ziemlich allgemein anerkanntes Resultat bezeichnen, dass die Hervorhebung und Hochschätzung des Bischofamtes nicht eigentlicher Selbstzweck der

1) Lohn: Pol. Phil. 5, 10. Barn. 19, 10. 20, 2. 21. 3. 2. Clem. 11, 6. 16, 4. 17, 4—6. 18. Herm. Sim. II, 5. Furcht: 2. Clem. 18. Barn. 2, 2. 1. Clem. 2, 8: 21, 8: πῶς ὁ φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ; cf. 18, 1. Herm. Mand. VI, 1, 1. XII, 3, 1.

2) Herm. Mand. IV, 4, 2. Vis. V, 5, 3.

Briefe ist, sondern nur das für die kleinasiatischen Verhältnisse geschichtlich vorbereitete und sichere Mittel, die Einheit der Gemeinden zu schützen und ihre Auflösung in Konventikel, Sekten und häretische Sonderbildungen zu verhüten, ein Bestreben, dessen Anfänge wir für dieselben Gegenden im kanonischen Epheserbriefe, in den Johannesbriefen, den Sendschreiben der Apokalypse und den Pastoralbriefen beobachten können. Hier von neuem den Beweis anzutreten, dass der Episkopalismus des Ignatius diesem Gedanken der Einheit der Gemeinde untergeordnet ist und mit hierarchischen Tendenzen — der Absicht nach — nichts zu thun hat, würde Zeitverschwendung sein, und wir verweisen einfach auf die Ausführungen von Rothe[1]), Dorner[2]), Zahn[3]), Lightfoot[4]), und besonders Réville[5]). Auch müssen wir, um nicht in weitläufige, von unserm Thema abführende Auseinandersetzungen zu geraten, die ganze historisch-archäologische Seite der Sache von unserer Untersuchung ausschliessen. Jedoch ist auch die dogmengeschichtliche Bedeutung der ignatianischen Gedanken über die Kirche nicht völlig zu verstehen ohne eine kurze Vergegenwärtigung der historischen Situation und Veranlassung.

I. Die geschichtliche Veranlassung der kirchlichen Ermahnungen.

Die monarchische Organisation der Gemeindeverwaltung ist als eine bereits thatsächlich vorhandene vorausgesetzt. Keine Stelle der Briefe empfiehlt dieselbe als etwas Neues: nur die Macht, Autorität und Bedeutung des einen Bischofs wird durch die Ermahnungen des Ign. gehoben und gestärkt, aber auch dies nicht um des Amtes selbst willen oder zu Gunsten seiner Träger, sondern lediglich, um die Einheit und den Frieden in der Gemeinde zu erhalten. Dieser war in nicht geringem Masse gefährdet; denn nicht nur von aussen traten Heidentum, Judaismus und Häresie der Gemeinde gefahrbringend entgegen, sondern bei dem

1) Rothe, Anf. d. chr. K. S. 445—482, 725—739.
2) Dorner, Gesch. d. Person Chr. S. 147—167, bes. Anm. 18.
3) Zahn, Ign. v. A. S. 424—453.
4) Lightfoot I. S. 389—402.
5) J. Réville, Révue sur l'histoire des rélig. 1890. S. 267—288. Hier ist der eigentümliche, noch ganz urkatholische Charakter des ignatianischen Episkopalismus treffend geschildert. Es fehlt nur die wichtige religiös-dogmatische Seite der Sache.

in Kleinasien stark entwickelten Interesse für die Lehre war wohl auch innerhalb der Gemeinde starke Neigung zur Separation. Eine solche aber war wiederum das Allergefährlichste für die Kirche in ihrem geistigen und äusseren Kampf mit der heidnischen Welt. Verlor die Gemeinde ihr christliches Gemeinschaftsbewusstsein, ihre sichtbare Einheit im Glauben und in der Liebe, so verlor sie ihr wichtigstes Unterscheidungsmerkmal von allen anderen Religionsvereinen und damit ihren Anspruch, etwas Besonderes, ganz Neues und Universelles zu sein. Andererseits steigerte die Intensität des christlichen Interesses, mit welchem das Verständnis nicht gleichen Schritt hielt, die Gefahr, in Secten und Schulen zu zerfallen. Hier verlor das ältere demokratische Gemeindeverwaltungssystem bald seine Macht und hatte sich vor Ign. bereits zu einem monarchischen gestaltet. Nun hatte Ign. sich auf seiner Reise selbst davon überzeugen können, dass die Bischöfe der Gemeinden tüchtige, gläubige Männer waren, deren Charakter ein Unbeschädigtbleiben der Gemeinden garantierte, wenn diese nur sich ihrem Leiter anschlossen. Das war aber nicht gesichert, zumal einige derselben jung (M. 3) und im Reden nicht gewandt (Eph. 6) waren. Ign. spricht deshalb auch mehrfach seine persönliche Hochschätzung der Männer aus, um die an sich nicht ohne weiteres verbürgte Autorität der Bischöfe zu stärken. Die Fülle, der Beredsamkeit, die er dazu aufwendet, zeigt, dass der Gemeinde die Autorität des Bischofs nichts so Selbstverständliches war; es ist wohl möglich, dass Ign. in Antiochien bereits mehr an sie gewöhnt gewesen. Jedenfalls war er in seiner Stellung als Märtyrer und als über den Parteiungen der Gemeinde stehend besonders geeignet dazu, solche Mahnungen an dieselben zu richten. Der Brief an Polycarp zeigt überdies, dass er dem Bischof nicht geringere Pflichten der Gemeinde gegenüber auferlegte, als dieser gegenüber jenem. Dies Alles ist oft schon gesagt worden, zeigt aber nur, dass Ign. keine hierarchische Tendenz hatte, sondern nur aus edlen Motiven der Liebe und Fürsorge aller Uneinigkeit vorbeugend handelte, wenn er zum Gehorsam gegen den einen Bischof ermahnte. Die Feststellung dieser Thatsache[1]) genügt, um die Einwände derer, welche die Briefe ihrer hierarchischen Tendenz wegen für unecht halten, zu beseitigen,

1) Vgl. den Beweis in den genannten Schriften.

genügt aber nicht, um die Anschauungen des Ign. zu verstehen und richtig zu beurteilen. Ign. selbst giebt für seine Mahnung nicht nur die Motive der Liebe zu Frieden und Einheit im Allgemeinen an, sondern er thut dies in einer Weise, die mit seiner ganzen religiös-mystischen Anschauung vom Christentum in engem Zusammenhang steht. Dieser Zusammenhang ist bisher nicht genügend beachtet worden. Uns ist es nach allem Bisherigen nicht allzuschwer, denselben nachzuweisen.

2. Die allgemeine Kirche und die Einzelgemeinde in ihrem Verhältnis zu einander und zu Christus.

Beruht die Heilsbedeutung der Person Christi darin, dass er die *ἕνωσις θεοῦ σαρκικὴ καὶ πνευματική* selbst darstellt und Allen, die in ihm leben, vermittelt, so hat das ebenso, wie auf den Einzelnen, auch auf die Gemeinde seine Anwendung.

Die Einigung von Göttlichem und Menschlichem, durch welche sich das Ewige in der Zeit, der Geist im Fleische, Gott im Menschen darstellt, hat sich zuerst in der Person Christi vollzogen, kommt dann in allen Christen und ihrem ganzen Leben in Glauben und Liebe zur Darstellung und findet ihre Vollendung in der Einheit der Gesamtgemeinde. Diese völlige Einheit von Christus und der ganzen Kirche ist von Ign. mystisch gefasst und findet ihren Ausdruck in dem paulinischen Bilde von Haupt und Gliedern an einem Leibe (Tr. 11), am deutlichsten aber in den Worten Eph. 5: *τοὺς ἀναπεπταμένους αὐτῷ* (dem Bischofe) *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ.* Wie real und wirklich diese mystische Einheit des Ganzen zu nehmen ist, zeigt die Verwendung der Salbungsgeschichte Eph. 17. Indem Christus sich das Haupt salben liess, vermittelte er der ganzen Kirche die Unverweslichkeit. Dieser Leib Christi ist *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* — ein Ausdruck, der hier (Sm. 8, 2) zum ersten Male vorkommt —, und diese Kirche ist überall, *ὅπου ἂν ᾖ Ἰησοῦς Χριστός.* Er oder Gott ist ihr Bischof (R. 9. Pol. inscr. 8), und zu ihr gehören alle Gläubigen aus Heiden und Juden (Sm. 1. M. 10). Ein principieller Unterschied ist nirgends unter den Christen gemacht. Aber wichtig sind die Analogien und Vergleiche der Gemeindeämter mit den himmlischen Rangstufen. Dieselben beruhen auf dem Grundgedanken, dass jede Einzelgemeinde das sichtbare irdische

Abbild der *καθολικὴ ἐκκλησία* ist. Die ganze himmlische Kirche verhält sich zu Christus, wie dieser zu seinem himmlischen Vater (Eph. 5). So hat auch die Einzelgemeinde im Bischof den Repräsentanten Gottes, des Bischofs der ganzen Kirche, im Presbyterium eine Repräsentation der Apostel und in den Diakonen die, welchen der Dienst Jesu Christi anvertraut ist (M. 6, 7. Tr. 3). M. 13 ist die Gemeinde durch *ἀλλήλοις* mit in den Vergleich eingeschlossen. Sm. 8 ist nur der Vergleich gezogen zwischen dem Gehorsam aller gegen den Bischof und gegen das Presbyterium und dem Gehorsam Christi gegen seinen Vater und der Apostel gegen Christus. Die Diakonen sind als *θεοῦ ἐντολή* extra gestellt. Immer ist also der Bischof ein *τύπος* Gottes, das Presbyterium ein *τύπος* des Presbyteriums der Gesamtkirche, jenes *στέφανος πνευματικός*, den die Apostel bilden (vgl. auch Phld. 5). Was im Bischofe respektiert und geehrt wird, ist nicht er selbst, sondern Gott, der Vater Jesu Christi, der Bischof Aller. Wer den sichtbaren Bischof beleidigt, beleidigt den unsichtbaren: *οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεόν* (M. 3, 2); gerade wie Ign. in der Gewissheit, nach Gottes Willen zu handeln, erklärt: Thut Ihr meinen Willen, so thut Ihr Gottes Willen *μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε τουτέστιν τοῦ θεοῦ* (R. 7, 1)[1]. Selbstverständliche Voraussetzung ist dem Ign. dabei, dass alle Bischöfe, wie Jesus Christus des Vaters *γνώμη* ist, ihrerseits sich *ἐν γνώμῃ Ἰησ. Χρ.* befinden. Auf dieser Voraussetzung allein beruht dem Ign. der Anspruch der Bischöfe, für die Gemeinde *τύπος* und *γνώμη θεοῦ* zu sein (Eph. 3, 2—4, 1). Er ist also nicht Gottes Stellvertreter, weil er rechtmässig gewählt oder von den Aposteln eingesetzt oder geweiht ist, auch nicht deshalb, weil sonst reine Lehre und Einheit gefährdet ist, sondern deshalb, weil er oberstes Glied der sarkischen Einzeldarstellung der Kirche ist, in welcher der Geist Gottes wohnt. Wenn Ign. nun die Apostel ein *πρεσβυτέριον τῆς ἐκκλησίας* nennt, so überträgt er ja eigentlich eine Institution der geschichtlichen Einzelgemeinde auf die himmlische Gesamtgemeinde. Ihm ist aber umgekehrt jener *στέφανος πνευματικὸς καὶ συνδεσμὸς τῶν ἀποστόλων* das Erste, das einzelne Presbyterium das Zweite, das Abbild. Wenn M. 13, 2 das Presbyterium

1) Vgl. *Διδ.* IV, 7: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντος σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας· τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον.*

nicht erwähnt wird, sondern direkt der Gehorsam der Christen untereinander in der ganzen Gemeinde mit dem Gehorsam der Apostel verglichen wird, so merkt man hier, dass auch das Presbyterium der Einzelgemeinde ihm vorwiegend ein Mittel und Symbol der Einheit Aller, eine Repräsentation der ganzen Gemeinde ist. Immerhin ist es als ein besonderes Glied hervorgehoben, welches einer überirdischen Realität in der himmlischen Gesamtkirche entspricht. Dagegen ist bei den Diakonen der Gedanke der symbolisierenden Repräsentation himmlischer Personen nicht durchgeführt. Es zeigen sich hier in den Formeln des Ign. besondere Unregelmässigkeiten. Eph. 1, 3. Eph. 4, 1. M. 6, 2. M. 7, 1. Tr. 13, 3. Phld. 8, 1 wird die Gemeinde nur zum Gehorsam und zur Anhänglichkeit an Bischof und Presbyterium ermahnt, ohne dass die Diakonen erwähnt werden. Sie sind an diesen Stellen augenscheinlich in die Gemeinde mit eingeschlossen gedacht (gerade wie Tr. 12, 2 auch die Presbyter). M. 2, 1 wird ein Diakon gelobt, weil er dem Bischof und dem Presbyterium so treu gehorsam war, wie dies Ign. von allen Gemeindemitgliedern fordert. Tr. 2, 3 wird zuerst die Gemeinde zum Gehorsam gegen Bischof und Presbyterium ermahnt, dann die Diakonen zu vorwurfsfreiem Wandel und Dienst der Kirche, dann von Neuem die ganze Gemeinde zur Achtung (*ἐντρέπεσθαι*) vor den Diakonen, wie vor Christo, gerade wie auch vor dem Bischof, dem Typos Gottes, und vor den Presbytern als dem *συνέδριον θεοῦ*. Der Umstand, dass die Diakonen, obwohl die niedrigsten, hier vorangestellt sind, erklärt sich daraus, dass Tr. 3, 1 sie die Hauptsache sind, während die Achtung vor Bischof und Presbyterium nur nachträglich noch einmal hervorgehoben wird. Jedenfalls zeigt die Stelle, dass die Diakonen einerseits der Gemeinde (dem *πλῆθος*) so nahe stehen, dass sie gegenüber Bischof und Presbyterium mit dieser zusammengefasst werden können, andrerseits als *διάκονοι Ἰησ. Χρ.* der Gemeinde gegenüber noch ihre besondere Stellung haben, welche sich unmittelbar an die des Bischofs anschliesst. Auch Sm. 8, 2 sind die Diakonen als *θεοῦ ἐντολή* neben Bischof und Presbyterium für sich gestellt. Nach alledem wird man sagen müssen, dass trotz der Stellen, wo Bischof, Presbyterium und Diakonen in der späteren Reihenfolge und Dreigliederung aufgezählt werden (M. 6, 1. M. 13, 1. Tr. 7, 2. Phld. iscr. 4. 7, 1. Sm. 12, 2. Pol. 6), der eigentliche Dreiklang des Ign. nicht wie später

Bischof — Presb. — Diak. lautet, sondern 1) Bischof — 2) Presb. — 3) πλῆθος, analog der Reihe: 1) Gott-Christus — 2) Apostel — 3) ἡ καθολικὴ ἐκκλ. Dies sind die 3 Stufen der Gemeinde, wie sie die Stufen der himmlischen Kirche abbilden (vgl. Eph. 4 κιθάρα — χορδαὶ — χόρος). Zu letzterer gehören allerdings auch die Diakonen (Tr. 3), jedoch gleichsam als ein Teil, ein Anhang des Bischofs, des Vertreters Gottes und Christi, dessen Dienst sie versehen, oder auch als ein Teil des πλῆθος, dem sie als einem Teil der ἐκκλησία dienen. Dieser Dienst ist ein Gottesdienst und ist deshalb unmittelbar zu dem des Bischofs gehörig, während das Presbyterium eine Grösse für sich bildet.[1] In dieser Weise ist die Einzelgemeinde mit dem Bischofe an der Spitze die sarkische Darstellung der pneumatischen Christusgemeinde.[2] Hierin hat Sohm[3] Recht. Jedoch kann Sm. 8 mit der καθολικὴ ἐκκλησία sicher nicht die Einzelgemeinde gemeint sein, sondern diese ist eine sarkische Erscheinungsform der καθολικὴ ἐκκλησία. Keineswegs wird dieser Begriff mit der „rechtlichen" Bischofs-

1) Diese Ausführungen zeigen, dass bei Ign. die Funktionen des Bischofs und der Diakonen als von Gott und Christus ausgehende betrachtet werden, während das Presbyterium ein Abbild des συνέδριον θεοῦ, des συνδεσμὸς ἀποστόλων ist. Darin spiegelt sich vielleicht, wie Harnack in den Analecten zu Hatch S. 242 ff. ausführt, der geschichtliche Unterschied zwischen der episkopalen und der presbyterialen Organisation wieder. Nur ist die Autorität der Apostel und Presbyter für Ign. eine ebenso himmlische und religiöse Sache, wie die des Bischofs und der Diakonen, nicht eine äusserlich empirisch bedingte, wie Harnack meint. Ja sofern die Einzelgemeinde ein Abbild der himmlischen Kirche ist, steht für Ign. grade Bischof und Presbyterium als Repräsentation der analogen himmlischen Realitäten im Vordergrund, während bei den Diakonen nur ihr Dienst als Dienst im Namen Gottes für die ἐκκλησία in Betracht kommt. Der Gegensatz göttlich — äusserlich, Abbild vom Himmlischen und — empirisch bedingt liegt dem Ign. hier fern. Aber der Dienst der Diakonen ist allerdings mit dem des Bischofs dadurch verbunden, dass er ein Dienst Gottes und Christi unmittelbar ist, während das Presbyterium nur das συνέδριον θεοῦ repräsentirt.

2) Ähnlich sind die Vorstellungen 2. Clem. 14. Dort ist die präexistente ἐκκλησία πνευματικὴ mehr das himml. Vorbild ohne diese enge Verknüpfung mit dem irdischen. Sie stellt sich zuerst symbolisch dar ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ (ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστι τοῦ πνεύματος). Ign. unterscheidet sich von 2. Clem. nur durch die mystische Auffassung dieses Verhältnisses.

3) R. Sohm, Kirchenrecht I. Leipzig 1892. S. 197 Anm. 21 u. S. 200 Anm. 24.

gemeinde ganz identifiziert, sondern unter dem thatsächlichen Vorhandensein der monarchischen Organisation ergiebt sich der Anschluss an den Bischof von selbst als die notwendige Form, die Einheit der Gemeinde zu retten und dadurch die mystische Einheit der pneumatischen göttlichen Gesamtkirche als unverletzte Glaubenswahrheit innerhalb jeder einzelnen Gemeinde aufrecht zu erhalten. Auf diese Grundwahrheit aber kommt es dem Bischofe allein an. Wie er daher die σάρξ Christi nur betont, um gegen die Doketen die Wirklichkeit und Ergreifbarkeit des ewigen Gottes in ihm zu schützen, wie er den Tod Jesu nur rühmt, um in ihm das ewige Leben zu haben, so schützt er die Autorität des ἐπίσκοπος κατὰ σάρκα nur, weil die Einheit mit ihm in der Gemeinde die einzige sarkische und äusserlich greifbare Verkörperung der Herrschaft Jesu Christi und seiner Einheit mit den Gliedern seines Leibes ist. Hier wie dort besteht derselbe Schein, als ob Ign. besonderen Wert auf das Menschliche an Christus und seinem Leiden, oder auf eine menschliche Bischofsautorität an sich lege, was die Kritiker lange getäuscht hat, und überall ist es gerade das Ewige, Göttliche, Gott, die mystische Einigung mit ihm, die Einheit der pneumatischen Kirche, welche, obwohl unsichtbar und transcendent, doch dem Sarkischen immanent verbunden, das alleinige Interesse des Ign. haben. Wie wenig es ihm darum zu thun ist, eine formale göttliche Autorität des bischöflichen Amtes zu konstituieren, wie innerlich und geistig er noch den Begriff der Kirche fasst, ist weiter gut zu erkennen an der Art, wie er das Gesamtleben und die gemeinsamen Güter der Gemeinde kennzeichnet. Er macht hier nichts anderes geltend als die Grundsätze christlicher Liebe und die Forderungen eines geordneten christlichen Gemeinschaftslebens überhaupt, so, wie sich ihre Anwendung auf die Bedürfnisse seiner Leser ihm von selbst ergab. Alles, was er in dieser Beziehung sagt, gilt der Einzelgemeinde, sofern dieselbe das sichtbare Einzelabbild der καθολικὴ ἐκκλησία sein soll. Was von letzterer gilt, wird von ersterer ausgesagt resp. verlangt. Jegliche Störung im Leben der Einzelgemeinde und in ihrem Gemeinschaftsleben durch Verletzung des Glaubens oder der Liebe ist eine empfindliche Verletzung des Glaubens an die erstere, und wer sie verursacht, hat sich selbst ausgeschlossen. — Sehen wir uns die einzelnen Aussagen des Ign. hierüber an.

3. Das Gesamtleben und die gemeinsamen Güter der Gemeinde.

Zuerst kommen hier Eph. 4 und 9, zwei Bilder für das Gesamtleben der Gemeinde, in Betracht. Eph. 4: Presbyterium und Bischof sollen harmonisch auf einander gestimmt sein, wie Harfe und Saiten; die Gemeinde ist der Chor, und ihr Leben in Eintracht und Liebe ist ein Lied, welches Jesus Christus selbst darstellt, ein Loblied zur Ehre Gottes des Vaters durch Christus, nach Gottestonart in einheitlichem Chor (*φωνῇ μίᾳ*). In diesem Bilde kommt deutlich genug zum Ausdrucke, dass Eintracht und Liebe, die Ehre Gottes und die Darstellung Jesu Christi die Hauptsachen sind, Bischof, Presbyter und Gemeinde aber in Einheit zusammengehören, um das Lied „Jesus Christus" zu singen. Eph. 9 ist überhaupt nur von der Gemeinschaft die Rede, die sich aufbauen soll zu einem Tempel Gottes. Jesu Christi Kreuz ist die Mechanik, welche die Bausteine an ihren Platz bringt, das Seil ist der heilige Geist, der Glaube der Hinaufleiter und die Liebe der Weg. — Dann wechselt das Bild. — Alle sollen, wie bei einer Prozession die Heiden ihre Götter tragen, auch ihrerseits mit einander zu Gott ziehen, Gott, Christus, den Tempel, das Heilige in sich tragend und geschmückt — statt mit Blumen und Kränzen — mit Wandel in Gehorsam gegen die Gebote Jesu Christi. Auch dies Bild hat, so geistig und innerlich es gemeint ist, wahrlich keinen hierarchisch-katholischen Charakter. Da müsste doch ein Bischof als Bauherr und Führer der Prozession fungieren. Bemerkenswert ist auch, dass der heilige Geist hier ganz als Kraft verstanden ist, nicht aber als Person. Bei Christus vermeidet Ign. die Beziehung des Werkzeuges auf ihn selbst, beim heiligen Geiste ist das Bild unpersönlicher als beim Glauben.

Hier, wo wir von dem Gesamtleben der Gemeinde reden, ist überhaupt der einzige Ort, auch das Nötige vom heiligen Geiste zu sagen, der bei Ign. sehr wenig vorkommt. M. 15 erklärt uns diesen Umstand, indem dort der Geist und Christus ganz identifiziert sind[1]), was nur erklärlich ist, wenn der Geist nichts anderes ist als die Kraftwirkung Gottes im Menschen, welche aber zugleich eine Wirksamkeit Christi ist. Deshalb kann Ign. Phld.

1) Cf. 2. Clem. 14, 4 *οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ὁ Χριστός*. Anders und im Zusammenhange mit „adoptianischer Christologie" bei Herm.

inscr. auch schreiben, Jesus Christus stärke und befestige die Vorsteher nach seinem Willen mit seinem heiligen Geiste, während er wiederum Sm. 4 sagt, Christus sei in ihm mächtig[1]). Was dagegen die traditionelle christologische Formel „*ἐκ πνεύματος ἁγίου*“ (Eph. 18) mehr bedeuten soll als das damit wechselnde *ἐκ θεοῦ*, bleibt dunkel. Ohne das Prädikat „heilig“ spricht Ign. von *τὸ πνεῦμα* im Gegensatze zu menschlichem Meinen, Phld. 7, 2: *ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε.* Er kann hier, wie auch R. 7, 2 in dem „*ὕδωρ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθεν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*“ nur den in ihm wohnenden und redenden heiligen Geist meinen, aus welchem heraus zu reden er so gewiss war, wie irgend ein Apostel. Pol. 1 wird der Bischof sogar ermahnt, ein *πνεῦμα ἀκοίμητον* zu haben, während Ph. VII, 1 das *ἀπὸ θεοῦ ὄν*᾽ mit grosser Plerophorie geltend gemacht wird. Auch die Propheten waren schon Jünger Christi in diesem Geiste (*μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι*) M. 9. Ign. hat hier also die einfache Vorstellung des neuen Testamentes, ohne sich irgendwelche theologische Gedanken gemacht zu haben. M. 15 beweist nur, dass diesen Geist alle Christen haben, und dass seine Wirksamkeit die Christi ist. Eine völlige Identifikation von Christus und Geist ist aber doch durch Eph. 18, 2. M. 9, 3. Ph. 7, 2 ausgeschlossen. Die trinitarische Formel findet sich nur einmal (M. 13) in der sehr undogmatischen Reihenfolge von 2. Cor. 13, 13: *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ πνεύματι* in der Mitte zwischen *πίστει καὶ ἀγάπῃ* und *ἐν ἀρχῇ καὶ τέλει*[2]). In den Grussüberschriften sind immer nur Vater und Sohn genannt. Ein Anklang liegt ja auch M. 15 und Eph. 9 vor. Ign. kennt also jedenfalls nur die „ökonomische“ Trinität, gerade wie das N. T., und gewinnt ihr nur den Gedanken der Wirkung Gottes in der Gemeinde durch Christus oder den Geist ab. Nicht einmal als Einheitsband der Gemeinde wird der heilige Geist genannt, was doch sehr nahe gelegen hätte. Als solches gilt natürlich besonders die Einheit des Bistums und Presbyteriums, sofern sie den Frieden und die Einheit der ganzen

1) Sm. inscr. cf. Pl. Phil. 4, 13.

2) *ἵνα πάντα ὅσα ποιεῖτε κατενοδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει* etc.

Gemeinde garantiert; dann der gemeinschaftliche Christenname [1]) und der eine alle Zungen einende Glaube (M. 10, 3). Die Grussüberschriften nennen ausser Glaube, Liebe und Einigkeit und ihren objektiven Voraussetzungen (Offenbarung, Tod und Auferstehung) und ausser den speziellen Vorzügen des Gehorsams und der Reinheit von Irrlehre, nur die gemeinsam erfahrene Gnade nud Barmherzigkeit Gottes [2]). Ganz dem Ignatius eigentümlich ist die Betonung der Erwählung und Heilsprädestination der Einzelgemeinde [3]) (bes. Eph. inscr. *τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον*). M. 3 hat er den Ausdruck *θεοῦ τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς* vgl. R. inscr. u. 8, 1.

4. Die gottesdienstliche Einheit.

Auch die Christenfreude ist ein Gut der Gemeinde (M. 7, 1. Phld. inscr.) Am vollständigsten aber kommt das Gemeinsame zum Ausdrucke M. 7, 1. 2 im Anschlusse an die Warnung, nirgends separatistischen Gottesdienst zu üben und ohne Bischof und Presbyter in der Gemeinde nichts zu unternehmen, denn *μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῷ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν. πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.* Dazu kommt noch Phld. 4 *μία εὐχαριστία* und *εἷς ἐπίσκοπος*. Nach diesen Stellen ist Jesus Christus als der eine Sohn des einen Vaters der Mittelpunkt; der Gedanke der einen Kirche, des einen Heiligtums schliesst sich unmittelbar an die religiöse Grundwahrheit von dem Einen Gott und dem einen Sohn an, und in ihm sind wiederum alle Güter des christlichen Gemeinschaftslebens, die ethischen sowohl wie die gottesdienstlichen, beschlossen.

Die Aufhebung der Einheit der gottesdienstlichen Feier ist dem Bischofe die Zerstörung der Einheit überhaupt. Die Gemeinde aber ist da, wo der Bischof ist, und jeder Versuch, ohne

1) Eph. 1, 2: *ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος*, vgl. M. 1, 2. Eph. 3, 1. 7, 1.

2) Auch in der Grussüberschrift des Römerbriefs sagt Ign. nur das oben Angegebene in besonders überschwänglicher Wortfülle.

3) Dies ist charakteristisch und bestätigt wieder die Beobachtung, dass die Einzelgemeinde nichts als eine lokale Erscheinungsform der göttlichen allgemeinen Christuskirche ist.

sein Wissen oder Beisein sich gottesdienstlich zu versammeln, bringt Spaltung in die Gemeinde. Jede Spaltung aber ist der Anfang alles Übels (Sm. 7). Noch mehr, jede Spaltung bringt einen Riss in die Kirche, welche eins sein soll, wie Jesus mit dem Vater war. Und da diese ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ in der Einzelgemeinde nur die Erscheinungsform der ἕνωσις der ganzen Kirche mit Christus und durch ihn mit Gott ist, so verletzt jede Störung dieser Einheit unmittelbar ein tiefes religiöses Interesse. Die Doketen bringen durch Leugnung des Todes Jesu die Hoffnung und Verbürgung ewigen Lebens ins Schwanken, die separatistischen Gottesdienste verletzen die mystische Gotteseinigung, in welcher der einzelne Christ sich nur befindet als Glied der grossen Kirche, der Gesamtheit der Gläubigen. So versteht sich gerade von dem eigentümlichen, religiösen Grundgedanken des Bischofs aus seine harte, scheinbar hierarchische Art, solchen die Teilnahme am Heile, an Gottesgemeinschaft und ewigem Leben abzusprechen, die sich dem Ganzen nicht fügen wollen, sondern eigenen Gottesdienst halten. Gerade in den Stellen, welche besagen, dass deshalb dem Bischofe zu gehorchen sei, weil sonst die Gemeinschaft mit ihm und das ewige Leben in Frage gestellt werde, sind die, welche ihn vor Verdächtigung hierarchischer Bestrebungen schützen und seinen Episkopalismus seinem lautern und innerlichen religiösen Interesse unterordnen [1]). So ist jede Institution, jede Äusserung, jede Handlung der Einzelgemeinden ein Sichtbarwerden der himmlischen Gesamtkirche, aber auch jede Störung und Verletzung der geistigen Güter der Lokalgemeinde und infolgedessen auch der sie schützenden und verbürgenden Autoritäten und Ordnungen eine Verletzung eines wichtigen Glaubensinteresses. Dieser Grundgedanke des Ign. findet natürlich insbesondere seine Anwendung auf die beiden wichtigsten gottesdienstlichen Handlungen der Gemeinde, die Taufe und die Eucharistie. Beide sind Akte der himmlischen Gesamtkirche (vgl. Sm. 8 μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν), welche in den Diakonen ihre Diener hat, während der Bischof den göttlichen Gesamtbischof vertritt. Auch das

1) Cf. Eph. 3. 5. Tr. 7. Ph. 3. M. 3. Sm. 1 u. oft. Von einem Dazwischentreten des Bischofs zwischen Gott und den einzelnen Christen kann keine Rede sein. Überall hat es der Christ direkt mit Gott zu thun, und allein Christus ist θύρα τοῦ πατρός. Das steht auf jeder Seite zu lesen.

Presbyterium wird erwähnt, ohne dass aber irgend eine spezielle Beziehung zu diesen Handlungen erhellt. Um der Ordnung und Sicherheit willen verlangt Sm. 8, dass der Bischof jede solche Handlung gebilligt hat. Seine persönliche Teilnahme scheint nicht unerlässliche Bedingung zu sein. Werden nur die geistigen Güter der Einheit und des Friedens gewahrt — was allerdings gegen des Bischofs Wissen und Willen nimmermehr geschehen kann —, so ist die Handlung der lokalen Gemeinschaft auch ein Handeln der *ἐκκλησία*. So ist der Segen dieser kirchlichen Akte abhängig von der rechten Beschaffenheit der Gemeinde nach ihrer Einheit mit Gottes Stellvertretern. Hierdurch tritt die eigentümliche Heilsauffassung des Ign. ebenso in Verbindung mit seiner Anschauung von der Kirche wie seine Christologie, und je enger diese Verbindung ist, desto empfindlicher musste der Bischof sein gegen eine Gefährdung dieser Güter, sei es durch Leugnung der Grundwahrheiten, sei es durch Störung der Einheit der Kirche mit ihrem Haupte und der Glieder untereinander.

Was die Sakramente im einzelnen betrifft, so erwähnt er die Taufe nur Sm. 8 mit dem Verbote, sie ohne den Bischof zu üben, und Pol. 6 dieselbe als eine Waffe im Kampfe des Lebens. Wie das zu denken ist, bleibt dunkel, aber es ist immer wertvoll, dass Ign. überhaupt eine Beziehung der Taufe zum Kampfe des Christenlebens kennt. Es kann sich dies allerdings auch nur auf die in der Taufe erworbene Reinigung beziehen. Eine Andeutung auf eine solche ist die Ausdrucksweise Eph. 18: *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ*, wo zunächst nur von Christi Taufe die Rede ist.

Häufiger spricht Ign. vom Abendmahle, und zwar ausser R. 7, wo er nur darauf anspielt, immer im Zusammenhange mit der Mahnung, es einheitlich zu feiern. Er nennt es *εὐχαριστία* Eph. 13. Phld. 4. Sm. 6, 8 oder *ἀγάπην ποιεῖν* Sm. 8 [1]). Jedenfalls ist es also ein Dankesopfer, was Gott dargebracht wird, sowohl durch das damit verbundene Gebet (*προσευχή* Sm. 6) (*δόξα* Eph. 13 cf. *Διδ.* 9) als durch die Liebesgaben, welche die Armen dabei erhielten. Aber es ist auch eine *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* damit verbunden, welcher die Gegner widersprechen (Sm. 7). Zur Strafe

1) Nur diese Stelle beweist durch den Zusammenhang mit der Taufe diese Bedeutung sicher. Sm. 7 greift wahrscheinlicher auf Sm. 6, 2 zurück, wo nur von Liebesübung die Rede ist. R. 7 ist von der durch den Tod Jesu bezeugten ewigen Liebe Christi die Rede.

dafür sterben sie. Also ist die Gabe Gottes selbst das ewige Leben. So heisst das Abendmahlsbrot ein *φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Eph. 20, 2). Das ist nichts anderes als das eine grosse Heilsgut, welches Ign. überhaupt im Glauben an Jes. Chr. findet. Die Erwerbung desselben, welche, wie wir sahen, sonst mit dem christlichen Leben in Glauben und Liebe überhaupt gegeben ist, wird hier besonders angeeignet wie eine Arznei. Die ähnliche Auffassung eines unvergänglichen Nahrungsmittels finden wir in der freien, mehr bildlichen Verwendung des Abendmahles R. 7: *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σὰρξ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.* Dem ganzen Zusammenhange gemäss ist hier das Abendmahl der Ausdruck für die volle Lebensgemeinschaft mit Christus, nach welcher der Märtyrer sich sehnt. Auch Phld. 4 heisst es: *μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ. καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος*, wo ausser der Gemeinschaft mit Christus auch die Gemeinsamkeit des Besitzes in der Gemeinde betont ist. Es sind also die beiden grossen Heilsgüter: ewiges Leben und mystische Gotteseinigung, welche im Abendmahle von Gott geschenkt werden.[1]) Diese sind aber, wie wir im ersten Abschnitte sahen, darin verbürgt, dass Gott im Fleische erschienen und Christus durch den Tod zum Leben durchgedrungen ist. Hier wie dort aber nennt Ign. nicht das Göttliche, Ewige, sondern gerade seinen sarkischen Träger, weil dieser von den Gegnern geleugnet, und damit das Göttliche, Pneumatische, auf welches es ankommt, illusorisch wird. Da nun das Heilsgut der *εὐχαριστία* kein anderes ist als das des Christentums überhaupt, so hat sicherlich auch das Fleisch Christi keine andere Bedeutung als die Vergewisserung des Besitzes Gottes, und das Blut Jesu stellt die im Tode Jesu sich offenbarende Liebe dar, welche für uns zum Leben hindurchdringt. Sehen wir aber auf die subjektive Seite des Ganzen, so ist es der Glaube, welcher Gott im Menschen, den Geist im Fleische erfasst, und die unvergängliche Liebe, welche sowohl uns mit

1) *Διδ.* IX sind es *ζωή* und *γνῶσις*, welche Jesus kundgethan hat. An Stelle der Erkenntnis Gottes tritt bei Ign. die Ergreifung Gottes in Christo und die Einigung mit ihm; Jesus thut sie nicht nur kund, sondern ist selbst *ἡ κοινὴ ἐλπίς* und stellt selbst die versprochene *ἕνωσις* dar.

dem Herrn zum ewigen Leben in ihm, als die Gemeinde unter einander eint. So im Zusammenhange des Ganzen ist Tr. 8 ganz leicht verständlich, wenn auch mit der herben Prägung des Ign. ausgedrückt: *ἀναπτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστι σὰρξ τοῦ κυρίου καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Das Blut Jesu Chr. heisst deshalb auch Phld. 1 *χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος.*[1]) Wie aber die Einigung der grossen pneumatischen Kirche mit Gott und Christus, obwohl an sich selbst schon eine *σαρκικὴ καὶ πνευματική*, ihren sarkischen Ausdruck in der Einzelgemeinde findet, so stellt sich die Idee der Einigung mit Christus zum ewigen Leben, die in Fleisch und Blut ihre sarkische Verbürgung hat, selbst wieder sarkisch dar im Genusse von Brot und Wein der Eucharistie. Und wie überall das pneumatische Gut bei Ign. so eng mit seiner sarkischen Darstellung real verknüpft ist, dass die Leugnung der Wirklichkeit der letzteren die Realität des Pneumatischen selbst illusorisch macht, so ist es ganz konsequent, wenn Ign. Sm. 7 schreibt, dass die, welche leugnen: *εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησ. Χρ. τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν*[2]), *ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν*, damit der *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* überhaupt widersprechen und dem Tode verfallen. Hier die katholische Identifikation von Brot und Fleisch, Blut und Wein finden zu wollen, ist genau dasselbe Missverständnis, welches dem Ign. eine die menschliche Natur urgierende Christologie, eine den Tod Jesu an sich betonende Heilslehre, einen katholischen Episkopalismus zuschob. So eng hier überall das Göttliche, Pneumatische mit dem Sarkischen verbunden ist, so weit steht doch beides von einander ab. Dass die Mitteilung der Gotteseinigung nicht nur etwas Mystisches, sondern auch etwas Naturhaftes an sich hat, ist freilich nicht zu leugnen (*τροφή, φάρμακον*), und es ist leicht zu begreifen, dass auf diesem Boden Vorstellungen erwuchsen, die alles Pneumatische selbst nur materiell und substantiell dachten, oder solche, die in die materiellen Elemente als solche göttliche magische Kräfte hineinlegten. Von beiden ist bei Ign. noch keine Rede. Tr. 8 zeigt deutlich, dass ohne Glauben und

1) Die Auffassung von Steitz, der Glaube sei das *σῶμα*, in dem die Liebe als Blut kreise, ist doch unbelegbar und zu gesucht.

2) Über die Bedeutungslosigkeit des traditonellen *ὑπὲρ τ. ἁμαρτ. ἡμ.* cf. Seite 31.

Liebe dem Ign. auch im Abendmahle keine Gemeinschaft mit Christo denkbar ist, und der Name *εὐχαριστία* zeigt, dass der Gott geopferte Dank für das in Brot und Wein sarkisch repräsentierte Heilsgut allein den spezifischen Unterschied der Aneignung desselben im Abendmahle von der im Christenleben überhaupt angiebt. Nicht nur R. 7, sondern auch Eph. 5 ist *ἄρτος τοῦ θεοῦ* auch ohne direkte Beziehung auf das Abendmahl Sinnbild des Heilsgutes. Gerade diese freie Verwertung auch ausserhalb des Zusammenhanges mit der eucharistischen Feier, welche Joh. 6 ihre klassische Stelle hat, zeigt die pneumatische, innerliche, durchaus noch nicht katholische Auffassung des Herrenmahles [1]). Dass, wie Steitz meint, die Handlung des Genusses von Fleisch und Blut eine Verkündigung des Todes Jesu sei, ein verbum visibile, ist nicht richtig; denn von einer Gedächtnisfeier ist gar nicht die Rede. Natürlich ist auch an den Tod Jesu gedacht, aber überhaupt an seine *σάρξ* und zumal an seine Auferstehung und an die durch Gottesoffenbarung und Todesüberwindung vermittelten Heilsgüter. Dass die Liebe, welche in der *εὐχαριστία* mit Christus verbindet, zugleich auch in der Gemeinde sich erweist, versteht sich von selbst, ergiebt sich überdies aus dem Zusammenhange von Sm. 6. Die ganze Feier ist ja nur eine Vereinigung des *κύριος* mit seiner *ἐκκλησία*, ein Opfer der letztern, ein Geben ewigen Lebens von seiten Gottes, eine reale Mitteilung der Gotteseinigung in den realen sarkischen Repräsentationsmitteln [2]).

5. Beurteilung der Anschauung des Ignatius von der Kirche.

Die Gegner des Ign. verletzten diese Glaubenswahrheiten einmal durch die Leugnung der Realität der Erscheinung Gottes im Fleisch und zweitens durch die Störung des Friedens der Kirche, deren Einheit ein unverletzlicher Glaubenssatz ist. Für Ign. ist beides, die *ἕνωσις θεοῦ σαρκικὴ καὶ πνευματική*, welche Christus in seiner Person darstellt, um sie auch

1) Diese Ansicht ist mit unwesentlichen Abweichungen schon dargelegt bei Steitz, Abendmahlsl. d. gr. K. in d. Jahrb. f. deutsche Theol. IX, 1864 S. 417—429; Dorner, Gesch. d. Pers. Chr. I. S. 159; Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche v. Opfer. Erlangen 1851 S. 30—40.

2) *οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσι διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται.*

seinen Gliedern zu übermitteln, und die *ἕνωσις σ. καὶ πν.*, welche die Kirche in allen einzelnen Teilen bewahren soll, miteinander verknüpft. So eng schliesst seine Anschauung von der Kirche und ihren Ämtern sich an seine Gesamtauffassung vom Christentum an, oder besser gesagt: seine Mahnungen zum Gehorsam gegen den Bischof um der Einheit willen sind nichts als eine Anwendung seiner christlichen Grundanschauungen auf die kirchlichen Verhältnisse in einer bestimmten geschichtlichen Situation. In unsern Briefen zwar erscheinen die zu Grunde liegenden prinzipiellen Anschauungen nur in der Form gelegentlicher Äusserung und als unterstützende Begründung von Forderungen, welche durch eine akute Gefahr veranlasst waren. In Wirklichkeit sind sie die eigentlich treibenden Grundmotive, deren Explikation und Einzelanwendung durch den Streit des Tages veranlasst sind. Hiervon hat eine gerechte Beurteilung der ignatianischen Briefe auszugehen. Diejenigen, welche in ihnen eine hierarchisch-katholische Tendenz erkennen wollen, verkennen das ganz; andere berücksichtigen zu sehr nur die geschichtliche Situation und vermögen aus ihr die Sprache des Ign. doch nicht völlig zu erklären.

Vergleichen wir die Stellung des Ign. mit der des Paulus, so sehen wir die geschichtlichen Verhältnisse in vielem geändert, die religiöse Auffassung von den kirchlichen Ämtern dagegen sehr viel weniger. An Stelle einer vorwiegend freien und charismatischen Organisation ist eine bestimmt geordnete Organisation getreten. Das ist an und für sich nichts, was dem Wesen der Kirche und des Christentums widerspricht, wie neuerdings Kahl gegen Sohm treffend ausgeführt hat[1]). Es ist lediglich eine naturgemässe Fortentwickelung der Ordnungen des immer wachsenden Gemeinschaftslebens in der Christenheit, welche auch in der apostolischen Zeit neben der charismatischen Freiheit schon ihre Anfänge hat. Wenn Ign. diese fortgeschrittene Ordnung, welche schon vor ihm zu einer monarchischen geworden war, als von Gott gewollte und geschützte voraussetzt, so hat er dazu ein gutes christliches Recht; denn dass er sie, so wie sie war, für die absolut einzig mögliche und ewig für alle Verhältnisse

---

1) W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts u. d. Kirchenpolitik. 1. Hälfte Kap. 5 S. 73 ff. (Freiburg u. Leipzig 1894) u. A. Harnack, Dogmengesch. I, 3. Aufl. 1894 S. 304 u. 305 Anm. 1.

unabänderliche gehalten hätte, davon steht nichts zu lesen; vermutlich hat er darüber gar nicht reflektiert. Dass er mit grosser religiöser Energie in Gottes Namen für dieselbe spricht und überall seine Mahnungen zu Einheit und Gehorsam durch eine Erinnerung an Gott und Christus verstärkt, kann ihm an sich nur zur Ehre angerechnet werden, zumal er, wie wir sahen, seine Motive vielmehr aus der innerlichen Gebundenheit an Gott und Christus als aus eudämonistischen Reflexionen herleitet. Noch mehr sein innerlicher Idealismus, in welchem er in allen Dingen der Zeit die Ewigkeit, in allen Handlungen der Gemeinde Äusserungen der unsichtbaren Kirche sieht, und die Energie, mit welcher er die ethischen und kirchlichen Gedanken von Liebe und Einheit an die persönliche Einheit mit Gott durch Christus, das Verhältnis Christi zu seinem Vater und die Liebe Gottes anschliesst, alles das sind wertvolle Erbstücke aus der Zeit der Apostel, über deren kräftige Erhaltung bei ihm man sich nur freuen kann. Diese Überzeugung, dass in der christlichen Kirche unmittelbar in Gottes Namen gehandelt und befohlen wird, dass Christus selbst als Geist-Princip in ihr regiert und dass alles, was in ihr geschieht, im Grunde nicht zeitlichen, sondern ewigen überweltlichen Wert hat, hat immer gerade so viel Recht, als wirklich Gottes Wille und Christi Geist in der Kirche herrschend ist, und das ist nicht unabhängig von den Menschen. Letzteres hat zur Folge, dass stets viel Menschliches, Fehlerhaftes und Vergängliches sich der Entwicklung beimischt. Ausser Christus giebt es keine Person, die Gottes Willen und Geist rein darstellte, und daher auch keine Institution oder Ordnung oder Lehrformel, welche auf rein göttlichen Charakter Anspruch machen dürfte. Im apostolischen Zeitalter haben eigentlich beide Überzeugungen, die von der Realität des Ideals in der Kirche und die von ihren Fehlern, unvermittelt miteinander bestanden, ohne sich auseinanderzusetzen. Paulus hat beiden stets Rechnung getragen, und so lange es innerhalb der Gemeinde nicht zu erheblichen Konflikten kam, konnte jener Idealismus ungestört und ohne zu schädigen fortbestehen, weil die idealistischen Prädikate wirklich auf diejenigen Personen und Dinge beschränkt wurden, welche vermöge des in ihnen wohnenden Geistes Christi einen relativen Anspruch darauf erheben konnten. Dies übertrug sich auch ohne weiteres auf diejenigen, welche den ersten Geisteszeugen mit gleichen

Eigenschaften nachfolgten, und solche wirklich christliche Persönlichkeiten setzt auch Ign. als Inhaber des Bischofsamts voraus. Eine rein formale Autorität verleiht er dem Bischofsamt nicht, geschweige denn, dass er demselben als einer göttlichen Institution in der Heilsordnung einen Platz gäbe. Das Vorhandensein des Glaubens und der Liebe, des göttlichen Geistes setzt er als selbstverständlich voraus, und darauf ruht seine Wertschätzung des Einzelepiskopats als einer Vertretung des göttlichen Gesamtepiskopats. Liegt nun in dieser Annahme bei Ign. auch keine Einführung eines Rechts oder Instituts oder Dogmas, das dem Wesen der Kirche widerspräche, weil es auf einer innerlichen Voraussetzung beruht, so ist ein leiser Ansatz zu der katholischen Identifikation von Rechtsordnung und Heilsordnung, göttlichem Willen und menschlicher Einrichtung doch schon vorhanden, nur nicht in der Form der Übertragung einer formalen Rechtsstellung, sondern in einer zu engen Verknüpfung von Ideal und Symbol. Indem Ign. die Einzelgemeinden mit ihren Beamten und ihren Thätigkeiten als reales Abbild der himmlischen Kirche fasst, vergisst er die menschliche Schwachheit und ihre Unfähigkeit, Träger des Göttlichen zu sein. Identifiziert er auch beides keineswegs, so knüpft er die Realität der überirdischen Kirche doch zu sehr an die sarkische Darstellung durch ganz bestimmte Personen und Institutionen. Das konnte für den Augenblick ja berechtigt sein. Aber für Ign. ist dieser Gedanke als religiöser nichts Zeitweiliges, sondern etwas ganz allgemein Wichtiges, auch dann, wenn die Institutionen äusserlich etwas anders wären. Er zieht das Sarkische und Menschliche so stark in die religiöse Reflexion über das Göttliche, die himmlische Kirche hinein, dass der Unterschied in dem Moment sich verwischen musste, wo die Voraussetzung des christlichen Charakters der Träger nicht mehr zutraf, ohne dass jene Reflexion damit aufgegeben wurde. Hier liegt ein wirklicher Fehler in der ignatianischen Anschauung, den wir in seiner Auffassung vom Abendmahl ebenfalls konstatierten. Die religiöse Energie des Bischofs und die Überschwänglichkeit seiner Ausdrucksweise lässt diesen Irrtum noch stärker erscheinen, als er wohl war; denn die Gefahr, welche seine Briefe beschwören wollten, war gross und nur ein energisches Eintreten konnte hier helfen; dann mussten aber auch die religiösen Gedanken über Bischof und Kirche in einseitiger Schärfe hervortreten. Seine religiöse Energie und die enge Ver-

knüpfung mit dem Gedanken über Christus und das Heil sind zugleich sein Vorzug und die Ursache, dass sein Fehler stärker und gefährlicher hervortritt. Wer aber sowohl die geschichtliche Veranlassung der Briefe berücksichtigt, als auch den Zusammenhang seiner Anschauung von der Kirche mit seiner religiösen Gesamtanschauung richtig verstanden hat, kann den Briefen des Ign. einen hierarchisch-katholischen Charakter nicht zuschreiben. —

6. Die Autoritäten der Gesamtkirche.

a) Die Apostel.

Was endlich die Autoritäten der Gesamtkirche betrifft, so sind ausser Gott und Christus die Apostel, das Evangelium und das Alte Testament zu nennen. Auffällig ist es, dass die Apostel für ihn nicht dieser oder jener Einzelgemeinde angehören, sondern der *καθολικὴ ἐκκλησία*, deren Presbyterium sie bilden. Sie sind ihm als solches durchaus eine Einheit, jedoch ein *στέφανος πνευματικός*, also nicht etwa ein historisches Kollegium, welches ein Kirchenregiment ausgeübt hätte. Soweit er an ein lokales Zusammensein der Apostel denkt, ist nur von den Lebzeiten des Herrn die Rede (M. 7. Sm. 13). Er nennt sie — wahrscheinlich mit den Worten seiner Quelle — *οἱ περὶ Πέτρον* (Sm. 3). Den besondern Vorzug der Apostel sieht er naturgemäss in ihrer direkten persönlichen Gemeinschaft mit Christus (M. 13), und in diesem Sinne beruft er sich auch allein auf sie als Augenzeugen seiner Leiblichkeit als *κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*. Wie hoch musste dieser Vorzug grade dem Ign. die Apostel stellen! Mit Namen nennt er nur Paulus und Petrus (R. 4. Sm. 3. Eph. 12), während sowohl Eph. 11 als M. 3 (*ἅγιοι πρεσβύτεροι*) Johannes mit eingeschlossen gedacht werden kann. Ein besonderes Wohlgefallen hat Ign. an dem Gedanken, auf seiner Märtyrerreise *ὑπὸ τὰ ἴχνη Παύλου εὑρεθῆναι*, und gerade paulinische Briefe, die er auch erwähnt (Eph. 12), benutzt er häufig, doch ohne sie zu citieren.

b) Das Evangelium.

Auch *διατάγματα ἀποστόλων* kennt Ign. neben denen des Herrn. Dass dies bei ihm keine kirchliche Gesetzlichkeit ist, haben wir schon gesehen. Aber es zeigt sich auch nirgends eine Spur, dass er ihren Briefen und Anordnungen einen besonderen göttlichen Charakter beilegt. Vielmehr schreibt er auch seiner

Anordnung den heiligen Geist zu (Phld. 7, 2), und wer ihm folgt, folgt Gott (R. 7, 1 *μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε τουτέστιν τοῦ θεοῦ*).

Das Wichtigste aber ist, dass er die Briefe, die er benutzt, nie zur Unterstützung seiner Polemik verwendet. Er kennt nur einen Lehrer. Das ist Christus selbst (Eph. 15, 1. M. 9, 2). Aber wie alles Pneumatische, so muss auch Christus als Gegenstand der Verkündigung eine sarkische Darstellung haben, so gut wie die Kirche in den Aposteln. Das ist nach Phild. 5, 1 „das Evangelium", dessen Inhalt Sm. 7, 2 formuliert wird mit den Worten: *ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται*, und welches in dem von uns gekennzeichneten Sinne daher auch ein *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* heissen kann (Phld. 9, 2). — Der letztgenannte Ausdruck kann sich nur auf den Inhalt der Heilsbotschaft selbst beziehen und denkt nicht an eine schriftliche Fixierung derselben. Dagegen glaubt Zahn[1]), letztere zwar nicht hier, aber doch Phld. 5, 1 aus dem Ausdrucke *τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ* beweisen zu können. Das ist nun insofern schon recht unwahrscheinlich, als in demselben Kapitel noch zweimal *εὐαγγέλιον* vorkommt: als Gegenstand der Weissagung der Propheten und als Heilsbürgschaft, deren Hoffnung auch den alttestamentlichen Frommen gelte. Aber auch das *σαρκί* zwingt durchaus nicht zur Vorstellung von einem schriftlichen Evangelium, sondern nur von einer äusseren Darstellung des Heils überhaupt, die jede Predigt giebt. Die Parallele mit den Propheten, deren Bücher doch auch nur indirekt vorausgesetzt sind, ist erst von Zahn eingetragen, und „zu den Aposteln seine Zuflucht nehmen", heisst doch nur: an das, was sie verkündet, sich halten. Nicht einmal an apostolische Briefe kann gedacht sein, geschweige denn an „massgebende schriftliche Denkmäler". Es wäre eine wundersame Art der Polemik, den Gegnern vorzuhalten: „Ich flüchte mich zur Autorität der apostolischen Schriften" und dann keine einzige Stelle derselben zum Beweise zu benutzen. Sm. 5 und Phld. 9 giebt auch Zahn zu, dass nur das täglich in verschiedener Weise, z. B. auch durch Martyrien, verkündete Evangelium gemeint sei, obgleich auch dort die Propheten daneben genannt sind. Nur nach Sm. 7, 2[2]) und Phild. 8, 2 will er ein

1) I. v. A. S. 431.

2) *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.*

schriftliches Evangelium finden; die Zusammenstellung mit den Propheten hält er zwar Sm 7 nicht für zwingend, aber das Perfektum soll die Abgeschlossenheit in schriftlicher Fixierung beweisen, als ob sachlich das Evangelium nicht ohne schriftliche Fixierung auch abgeschlossen sei. Das Perf. *τετελειωται* kann sich doch überhaupt nur auf den Inhalt beziehen, da es bedeutet: „Die Auferstehung überhaupt ist principiell für immer gegeben." Vollends unmöglich ist aber die Konstruktion, durch welche Zahn Phld. 8 seine „objektive, der Gemeinde als Autorität gegenüberstehende neutestamentliche Offenbarung, welche schriftlich geworden ist, wie die alttestamentliche" zu retten sucht[1]). Der Text lautet, wie Lightfoot (S. 270 ff.) und Zahn gemeinschaftlich feststellen: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ᾽ ἐριθείαν πράσσετε ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν· ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω"*, *καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι, „Γέγραπται" ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι „Προόκειται" -- ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖα ἐστιν Ἰησ. Χρ., τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.* — *ἀρχεῖα* mit *ε* statt mit *α* passt allein zu Jesus Christus in dem Sinne: „zuverlässige Dokumente", „urkundliche Sicherheiten". So übersetzt auch Zahn, nimmt aber dann *ἐν τῷ εὐαγγ.* als nachhinkende Apposition zu *ἐν τ. ἀρχ.* und will so die Existenz evangelischer Urkunden beweisen, über deren Auslegung Ign. mit seinen Gegnern fruchtlos streitet und sie mit einem *„γέγραπται"* citiert. Lightfoot sagt mit Recht, solche Konstruktion sei stilistisch unmöglich und durch den Parallelismus ausgeschlossen. Ign. hätte sogar Zeit gespart, wenn er einfach *ἐν τοῖς ἀρχείοις τοῦ εὐαγγ.* geschrieben hätte. Ausserdem verlöre der Schlusssatz *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖα Ἰησ. Χρ.* ganz Sinn und Kraft, wenn er nur im Gegensatze zu falsch ausgelegten neutestamentlichen Schriften stände.

c) Altes Testament.

Die Urkunden sind also sicherlich das A. T., und die Gegner sagen: „Was aus dem alten Testamente nicht belegt werden kann, ist nicht Gottes Wort und ich glaube es nicht, wenn das Evangelium es verkündet." Ign. hat, als er in Philadelphia war, ihnen

1) l. v. A. S. 373 ff. 433 ff. Ihm folgt Luthardt, Der johann. Ursprung d. 4. Ev. Leipz. 1874.

Stellen genannt, sie haben aber mit einem „πρόκειται“ — „das ist eben die Frage, ob es da steht“ — die Gültigkeit dieses Schriftbeweises in Frage gestellt. Es kann sich aber nur um Tod und Auferstehung des Messias gehandelt haben, da auf die Freiheit vom alttestamentlichen Gesetze Ign. sich doch nicht mit einem „γέγραπται“ berufen konnte.[1]) Die Gegner hatten also

1) Hier ist der Punkt, wo, wie mir scheint, die Kombination der Angaben über die bekämpften Irrlehren einsetzen muss (vgl. Einl. S. 9 u. 10). Ign. konnte sich Judaisten gegenüber höchstens insofern für die Freiheit vom jüdischen Ceremonialgesetz mit einem „γέγραπται“ auf das A. T. berufen, wenn er jene bekannten Prophetenstellen von der Nichtigkeit der Opfer Am. 5, 25 f. u. dgl. im Sinne hatte, und so liessen sich auch die Worte M. 8 (οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Ἰησ. Χρ. ἔζησαν) auslegen. Aber nicht nur hätte Ign. dann sehr dunkel geredet, sondern seine Berufung auf Tod und Auferstehung als ἄθικτα ἀρχεῖα im Gegensatz dazu verlöre jeden Sinn. M. 8, 2. 9, 3 hätte diese Freiheit der Propheten dann hervorgehoben werden müssen, während nur ihre Verkündigung des Einen Gottes und ihre Erwartung des Heilands anerkennend genannt werden. Die mehrfache Versicherung des Ign., dass er die Propheten liebe, wäre auch nicht recht verständlich. Das Alles erklärt sich besser bei der oben gegebenen Auslegung, nach welcher es sich in dem Streit um das γέγραπται um Weissagungen für die von den Doketen bestrittenen Thatsachen des Leidens und der Auferstehung handelt. War das die Veranlassung, so konnte sich Ign. leicht mit einem γέγραπται auf das A. T. berufen, konnte betonen, dass er die Propheten liebe (vgl. bes. Phld. 5, 2), weil sie Christum geweissagt hatten, und trotzdem ein ἐξαίρετον des Evangeliums kennen, weil dieses erst die Erfüllung (ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας) bringe. Die Gegner erkannten ebenfalls das A. T. an, beriefen sich auf dasselbe bei ihren judaistischen Forderungen, antworteten aber mit einem ‚πρόκειται‘, wenn ihnen Weissagungen für Tod und Auferstehung entgegengehalten wurden. So bekommt die Berufung des Ign. auf Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung erst den rechten Sinn und Ton: er zieht sich auf die persönliche Glaubensgewissheit und die Sicherheit der geschichtlichen Thatsachen zurück, darauf verzichtend, über das Recht des γέγραπται an diesem Punkte weiter zu streiten. Da nach Phld. 6 die Gegner heidnischer Abstammung waren, so ist diese Kombination judaistischer Forderungen und eines spiritualisirenden Doketismus besonders leicht denkbar, wie wir denn eine Spur dieser Verbindung auch in der Polemik der Past. Briefe, vielleicht des Eph. Briefs und des Joh. Ev.'s finden. Das A. T. war zur buchstäblichen Autorität geworden in der Sabbathfrage und einigen dem griech. Geist naheliegenden asketischen Vorschriften. Wenn man nun aus andern Gründen besonders zum Doketismus neigte, so musste man die Weissagung leiblichen Todes und leiblichen Auferstehens ebenfalls leugnen, was ja nicht allzuschwer war. Danach hätten wir also in Philadelphia jeden-

wahrscheinlich ihre doketischen Theorien damit geschützt, dass sie mit Recht und in der Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition von einem Leiden und Auferstehen des Messias im Alten Testamente nichts finden wollten. Ign. selbst ist ebenfalls seiner Sache hier nicht so sicher, dass er auf diesem Boden weiterkämpft. Er zieht sich einfach auf die Gewissheit seines persönlichen Glaubens an Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung zurück, der ihm sicherer ist als alle Dokumente und den er nicht aus diesen, sondern aus persönlichem Erleben hat. Auf diese Gewissheit hin geht er in den Märtyrertod, und wenn er auf das Gebet der Philadelphier hin diesen siegreich überwunden hat, so wird das die beste Rechtfertigung seines Glaubens sein. Diese Auslegung stimmt mit dem erwiesenen christozentrischen Charakter ignatianischen Christentums, stimmt dazu, dass er sich nur auf die Geschichte Jesu, nie auf das A. T. beruft und stimmt

---

falls eine Kombination beider Irrlehren bei denselben Gegnern, obgleich an und für sich Beides aus verschiedener Quelle stammte. Auch in Magn. sahen Viele den Nächsten noch *κατὰ σάρκα* an d. h. ob er Jude sei und nicht *ἐν Χρ.* (M. 6, 2), forderten den Sabbath und folgten jüdischen Mythen, und eben dieselben müssen M. 11 an die Thatsachen erinnert werden, welche die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes im Fleisch beweisen. Auch Sm. 7, 2 stimmt zu unsrer Auslegung von Phld. 8. Es gilt sich an die Propheten zu halten, die Tod und Auferstehung schon geweissagt, vor Allem aber an das Evangelium, denn in ihm ist das Leiden offenbar geworden, was bei jenen doch nur dunkel angedeutet war und daher bestritten werden konnte, und die Auferstehung ist zur vollendeten Thatsache geworden. Immerhin mag in Smyrna ein Streit um das *γέγραπται* noch nicht entbrannt gewesen sein und nur dem Ign. dies auch hier zu berühren nahe gelegen haben. In Philadelphia und Magnesia waren jedenfalls Judaismus und Doketismus bei denselben Leuten miteinander verbunden; vielleicht so, dass eine bereits bestehende judaistische Partei jene Apostel des Doketismus willig aufnahm (vgl. *ἀμφότεροι* Phld. 6), weil sie sowie so schon zu der übrigen Gemeinde missgünstig stand, und wie wir aus den Pastoralbr. sehen, zu fremden Spekulationen geneigt war. In den andern Gemeinden bekämpft Ign. ja überhaupt nur eine Gefahr, und wenn dort judaistische Kreise nicht existierten, so brauchte Ign. dort vor diesen nicht zu warnen, konnte aber immerhin mahnen, sich an die Propheten und das Evangelium fest zu halten und sich von den Irrlehren nicht bethören zu lassen. Ich glaube, dass diese Kombination sowohl den von Lightfoot und Zahn bemerkten Erscheinungen der Verbindung beider Irrlehren in Phld. und Magn. als auch der völligen Ignorierung des Judaismus von Eph., Tr. und Sm. gerecht wird, und bitte Kundigere meinen Vorschlag zu prüfen.

doch auch zu den Stellen, wo er selbst seine Anerkennung von Gesetz und Propheten betont. Sm. 7 sowohl wie Phld. 9 hebt er das ἐξαίρετον des Evangeliums hervor, die Erscheinung, den Tod und die Auferstehung des Herrn, die, ob geweissagt oder nicht — er glaubt ersteres — jedenfalls jetzt erst Thatsachen sind, so dass das Evangelium das ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας ist. Dieser Wechsel, zumal in Phld., zwischen relativer Anerkennung der Propheten und Hervorhebung des Evangeliums zeigt, dass Ign. selbst wohl nicht zu viel Wert auf den Weissagungsbeweis aus dem A. T. gelegt hat, wenn er auch las nicht gerade der Gemeinde schreibt. Sm. 5 sind Gesetz und Propheten als die früheren, Evangelium und Martyrium als die jetzigen Zeugnisse der Wahrheit angeführt. Die Betonung der Anerkennung der Propheten hat vielleicht direkt die Ursache, dass ihm Missachtung des Gesetzes und des A. T. vorgeworfen wurde, sei es von denen, die ihre judaistischen Forderungen auf dasselbe stützten, sei es von denen, welche im Streit mit den Doketen für das γέγραπται hitziger eiferten, als er. Das Sabbatgesetz behandelt er als selbst von Judenchristen preisgegebene Sache, aber spricht auch hier sofort seine Hochachtung vor den Propheten aus. Der Grund, warum er sie liebt, ist allein der, dass auch sie, wenn auch nur im Geiste, Jünger seines Herrn Jesu waren und ihn getreu erwarteten, wofür er sie dann auferweckt hat (M. 9). Einen anderen Weg für sie giebt es auch nicht: Abraham, Isaak, Jakob und die Propheten und alle die liebenswerten und bewundernswerten Heiligen müssen wie Apostel und Gemeinde durch diese Thüre zum Vater (Phld. 9). Sie haben ihn verkündet und haben hoffend an ihn geglaubt. Er selbst hat sie anerkannt und mitgezählt in dem Evangelium der gemeinsamen Hoffnung (Phld. 5). Nur um Christi willen erkennt er sie an. Nicht um der Weissagungen willen glaubt er an Christus, sondern um Christi willen an jene. Ein Streiten über das „γέγραπται“ ist auf die Dauer ein κατ᾽ ἐριθείαν πράσσειν statt „κατὰ χριστομαθίαν“. Das Evangelium ist die Hauptsache, aber um seinetwillen ist auch das A. T. anzuerkennen. Πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ — πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε. Nur eine Grenze hat diese christliche Freiheit, die auch das Alte noch neben dem Neuen bestehen lässt. Der Ἰουδαϊσμός muss fort. Den alten schlechten jüdischen Sauerteig gilt es auszufegen und in den neuen „Jes. Chr.“ hineinzu-

wachsen. „*Ἄτοπόν ἐστι Χριστὸν Ἰησ. λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαισμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ἰουδαισμὸς εἰς χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.*“ Das Judentum ist eine überwundene Stufe der Entwickelung, nachdem alle Völker, die Glauben haben, im Christentum sich sammeln. Deshalb soll man sich nicht mehr bethören lassen durch veraltete *μυθεύματα*, die nichts mehr nützen, nicht mehr jüdischen Sabbat feiern, sondern den christlichen Sonntag, den Tag der Auferstehung. Besser ist's immer noch von einem beschnittenen Judenchristen wirkliches Christentum zu hören, als wenn ein Unbeschnittener fürs Judentum eintritt (M. 8. 9. Phld. 6). Die Propheten haben nicht *κατὰ νόμον*, sondern *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* gelebt, von seiner Gnade begeistert, und gerade deshalb sind sie verfolgt worden. Ganz klar ist diese Anschauung nicht, da Sm. 5 auch vom Gesetze Mosis gesagt wird, es hätte von der Wahrheit überzeugen können. Das aber ist klar, dass bei Ign. alles an Chr. gemessen wird, und wer andere Bedingungen macht als die Einheit mit ihm, der bekennt *χάριν μὴ εἰληφέναι* (M. 8). Demnach verkündet Ign. selbst auch nur Jesum Christum. Citate aus dem A.T. finden sich nur zwei: charakteristischer Weise aus den Sprüchen. Eph. 5, 3 = Prov. 3, 34 und M. 12 = Prov. 18, 17, beides kurze mit „*γέγραπται*“ eingeführte allgemeine Sentenzen. Ausserdem finden sich Anspielungen auf Ps. 32, 9 (Eph. 15). Jes. 29, 14 (Eph. 18). Ps. 1, 3 (M. 13). Jes. 58, 6 (Phld. 8) und Jes. 49, 22 (Sm. 1): alle ohne wesentliche Bedeutung.

Diese ausserordentlich freie und doch nicht ungerechte Stellung dem A. T. gegenüber findet sich so klar nirgends in der ältesten christlichen Litteratur (abgesehen von der testamentarischen). Die Erkenntnis, dass das Christentum etwas Neues sei und etwas Universelles für die Gläubigen aller Zungen, und dass ein Festhalten an jüdischen Satzungen eine Verleugnung der Gnade sei, ist mit ungeschwächter paulinischer Kraft betont. Ja, klarer und unbefangener noch ist die Person Jesu Christi allein zum Massstabe der Beurteilung gemacht, und auf alttestamentliche Typen und Weissagungen ist wenig Wert gelegt, ohne dass die Wertschätzung der Propheten als der hoffenden Gläubigen darunter leidet. Nur von der Geschichte des A. T. und dem Gesetz scheint Ign. ein sehr unklares Bild zu haben, und seine erzieherische Bedeutung hat er nicht wie Paulus gewürdigt. Er steht

überhaupt, wie es scheint, dem A. T. ferne und ist ohne dasselbe zum Glauben an Christus gekommen. Er deutet es nicht um, wie Barnabas, braucht es nicht zur Illustration der Paränese, wie Clemens Romanus, aber er spricht auch nicht so verächtlich davon, wie der Brief an Diognet (vgl. bes. C. IV, 1), mit dem er sonst die Freiheit teilt. In den Propheten sieht er zwar solche, die *κατὰ Ἰησ. Χρ.* lebten, aber er macht doch einen Unterschied zwischen diesem hoffenden Glauben und dem festen Glauben an das erst jetzt offenbar gewordene Evangelium. Jene haben schon den einen Gott verkündet, aber offenbart hat sich dieser erst durch seinen Sohn.

Wie erklärt sich diese merkwürdige, einzig dastehende Klarheit und Freiheit? Einiges lässt sich aus dem Umfange und dem zufälligen Zwecke der Briefe erklären. So darf die geringe Zahl der Citate nicht zu sehr betont werden. Auch hat Ign., so wenig Wert und sicheres Gewicht er darauf legt, sicherlich Weissagungen im A. T. auf Christum anerkannt, auch gerade solche, die sich auf Tod und Auferstehung bezogen. Gegenüber den Doketen war es aber auf die Dauer sicherer, sich auf Thatsachen der Geschichte Jesu zu berufen, als auf alttestamentliche Stellen, welche mit gutem Rechte anders ausgelegt wurden. Das Fehlen solcher Beweise ist daher wohl auch aus Vorsicht zu erklären, zumal er in Philadelphia „*κατὰ σάρκα*“ mit diesem Versuche gescheitert zu sein scheint. Dass ihm der Rückzug auf die Gewissheit persönlichen Glaubens allein so leicht war, dass er sich der prinzipiellen Überwindung des Judentumes als einer vorchristlichen Stufe bewusst war, und dass er alle Beweise für die unangetastete Autorität der Propheten nur der Beziehung zu Jesus Christus und seinem Zeugnisse entnimmt, kann nicht aus accidentellen Umständen erklärt werden. Ein solcher Standpunkt ist nur möglich bei einer sehr lebendigen innerlichen Beziehung zu Jes. Chr. selbst, bei einer freien, noch ganz unreflektierten Glaubensstellung, die noch gar nicht nach Beweisen, Theorien, urkundlichen Belegen fragt, die selbst der ersten Zeit der Liebe nicht ferne steht. Wie es dem Ign. nicht in den Sinn kommt, die Möglichkeit zu denken, dass einmal die Bischöfe nicht mehr *ἐν γνώμῃ Χρ.* stehen könnten, so denkt er auch gar nicht darüber nach, ob das A. T., das er mit der christlichen Gemeinde geerbt hat, Beweise für oder Widersprüche gegen das Christentum enthält. Er hält sich

an Jes. Chr. und das Evangelium selbst, welches in der Tradition der Apostel und in der Gemeinde unmittelbar lebt. Er hat auch denen, welche diesem Evangelium etwas nehmen wollten durch Leugnung der Geschichtlichkeit des Fleisches und Todes Jesu, fast nichts anderes entgegenzuhalten als den Beweis, dass dann das ganze Heil verloren, die Offenbarung illusorisch, sein Märtyrertum vergeblich, die Hoffnung des Lebens nichtig und die Einigung mit Gott zerstört sei. Der Streit um das γέγραπται ist schliesslich ἐρίνεια; Jesus Christus ist selbst der einzige Halt. Der christozentrische Charakter, die lebendige Kraft persönlichen Glaubens, eine nahe, unmittelbare Beziehung zu dem ersten Zeugnisse des Evangeliums, und dazu eine einfache praktische Richtung des ignatianischen Christentums sind die einzig erfindbaren Gründe für diese Stellung zum A. T. Es sind dieselben, welche überhaupt die Eigentümlichkeit der christlichen Anschauungen des Ign. ausmachen.

Rückblick.

Denn blicken wir auf das Ganze zurück und sehen dabei von der systematischen Ordnung, in welche wir der Übersicht wegen das Einzelne stellten, ab, so ergiebt sich eine im Ganzen durchaus einheitliche Auffassung.

Im Mittelpunkte steht Jesus Christus. Seine Gott darstellende und offenbarende menschliche Person und sein Durchdringen durch den Tod zum Leben sind nicht nur Offenbarung der Gottesliebe und ethisches Vorbild, sondern für die ganze Menschheit Verbürgung der Erfassung Gottes in ihm, des Ewigen in der Zeit, der Hoffnung ewigen Lebens in seinem Tode; auch Erlösung von dämonischen Mächten, aber nicht von der Sünde, die Ign. nur als Ohnmacht und Unvollkommenheit der menschlichen Natur kennt. An diesen Christus, der Gott für seine Gläubigen darstellt, gilt es zu glauben, ihn und die Mitchristen zu lieben. In dieser engen Verbindung von Glauben und Liebe ist das ganze christliche Leben beschlossen als ein Leben Gottes in uns, und als ein Kampf bis zum Siege im ewigen Leben. Die vollkommene Einheit Gottes und der Gläubigen hat aber ihren notwendigen Ausdruck in der Einheit der Gemeinde, welche selbst nur das sarkische Schattenbild der einen Kirche ist, in der Christus als Bischof regiert. Diese Gesamtanschauung von einer grossen, in

der Ewigkeit vorbereiteten *οἰκονομία* Gottes, welche ihr Ziel hat in dem *καινὸς ἄνθρωπος*, welcher mit Gott eins ist, und in der *καινότης ἀϊδίου ζωῆς*, ist gewiss eine theologische zu nennen, und zumal die Gedanken von der einen Kirche sind in Anknüpfung an Paulus und an die bestehenden kirchlichen Verhältnisse selbständig weitergedacht. Eine ganze Reihe von anderen Vorstellungen: Gottessohnschaft, Präexistenz, Davidsohnschaft, Jungfrauengeburt, Abendmahlsformel, der heilige Geist, die trinitarische Formel, der Besitz des A. T. überhaupt sind, ohne besondere Bedeutung im Ganzen zu gewinnen, gläubig und unreflektiert aus dem Glauben der Gemeinde herübergenommen. Alles übrige aber, zumal das Persönliche seines religiösen Glaubens, die lebensvolle Erfassung der Persönlichkeit Jesu und seines Verhältnisses zum Vater, der Inbegriff von Glauben und Liebe, zeigen sich uns in unmittelbarer Aussprache eines unreflektierten und zum Teil unbewussten religiösen Lebens. Seine Zeitgenossen wird er gerade in dieser Kraft persönlichen Christentums, die letztlich nur in dem innerlichen Verständnisse der Person Christi ruht, überragt haben. Seine apologetische Kunst ist, formell genommen, noch sehr unentwickelt, indem am Ende alles auf die Behauptung persönlicher Glaubensgewissheit herauskommt, die aber selbst um so kräftiger ist. Und doch ist er nicht imstande gewesen, das Christentum voll zu verstehen und wiederzugeben. Seine heidnische Abstammung und der Mangel der grossen religiösen Vorschulung im A. T. macht sich deutlich und einschneidend geltend. Was er aber erfassen konnte, erfasste er tief, wenn auch nach griechischer Weise. Der zweite Teil unserer Untersuchung soll versuchen, deutlich zu machen, wo die Wurzeln der ignatianischen Auffassung liegen, und welche Faktoren zur Entstehung derselben mitgewirkt haben, und endlich, welche von ihnen für uns bei Ign. zuerst sichtbar werden, um dann in der Folgezeit in der Kirche sich einzubürgern.

Ehe ich dazu übergehe, füge ich als Anhang zum ersten Teil noch einige Erörterungen über die sprachliche Eigentümlichkeit unserer Briefe hinzu.

Anhang zum ersten Teil.

Die sprachliche Eigentümlichkeit der ignatianischen Briefe.

Wir haben im Laufe unserer Untersuchung bereits mehrfach Gelegenheit gehabt, von der sprachlichen Eigentümlichkeit unserer Briefe zu sprechen. Denn nicht wenige Einzelheiten in der Anschauung des Ign. vom Christentum können nur bei einer richtigen Würdigung der eigentümlichen Sprache desselben verstanden und auch sein Verhältnis zu den Schriften des Neuen Testaments kann ohne Rücksicht auf diesen Punkt nicht richtig bestimmt werden. Wir holen also etwas Notwendiges nach, wenn wir zum Schluss unserer Darstellung die sprachliche Eigentümlichkeit einer zusammenhängenden Besprechung unterziehen. Die rein philologische Seite einer solchen Untersuchung kann uns allerdings hier nicht interessieren, und der Verfasser würde dieser Aufgabe auch nicht gewachsen sein. Dagegen gilt es, die sprachliche Eigentümlichkeit unserer Briefe nach der Seite zu charakterisieren, dass daraus von neuem die religiöse und theologische Individualität des Schreibers erkannt wird und vielleicht auch für die Beurteilung seiner geschichtlichen Stellung nach vorwärts und rückwärts ein Gesichtspunkt gewonnen wird.

a) Wortschatz.

Was zunächst den Wortschatz anbetrifft, so lehnt derselbe sich im Wesentlichen an die Sprache des Neuen Testaments an. Eine grosse Reihe von Ausdrücken, welche der Geist des Christentums innerhalb des hellenistischen Idioms unter Miteinwirkung der LXX neugebildet resp. mit neuem Inhalt gefüllt hatte, finden sich bei Ign. in ihrer eigentümlich christlichen und innerlich geistigen Bedeutung wieder (vgl. z. B. *πλήρωμα*, *δόξα*, *χάρις*, *χάρισμα*, *ὄνομα*, *οἰκονομία*, *ἀλήθεια*, *πίστις*, *πνεῦμα*, *θέλημα*, *ζωή*, *φῶς*, *κόσμος* u. a.). Die beigegebenen Tabellen und der ganze zweite Teil unserer Untersuchung giebt hierüber die nähere Auskunft und macht auch auf die Ausdrücke aufmerksam, welche, obwohl neutestamentlich, doch bei Ign. eine etwas anders gefärbte Bedeutung haben (z. B. *θυσιαστήριον*, *εὐχαριστία*, *μετάνοια*,

δικαιοῦσθαι, υἱὸς θεοῦ, νόμος u. a.). Die Zahl derjenigen Ausdrücke des Ign., welche im N. T. garnicht vorkommen (175)[1]), ist verhältnismässig gross, und es fällt besonders auf, dass Ign. eine starke Vorliebe für zusammengesetzte Wörter hat (vgl. besonders die Zusammensetzungen mit θεός und ἄξιος). Einige Ausdrücke zeigen bereits die etwas fortgeschrittene Entwickelung[2]) (vgl. die gesperrt gedruckten). Sehen wir aber nicht nur auf

---

1) Auf Grund des Index Vocabul. in Zahn's Ausgabe der ign. Briefe (Patr. apost. opp. II S. 386 ff.) habe ich folgende im N. T. nicht vorkommende Wörter zusammengestellt:

ἀγγελικός, ἀγέννητος, ἁγιοφόρος, ἀδιήγητος, ἄθικτος, ἄκαιρος, ἀκαυχησία, ἀκίνητος, ἄκκεπτα, ἄκμων, ἀκοίμητος, ἀλεσμός, ἀμεριμνία, ἀμέριστος, ἀναγωγεύς, ἀναισθητέω, ἀνακτίζω, ἀναπάρτιστος, ἀνθρωπόμορφος, ἀντίδοτος, ἀντιμιμέομαι, ἀντίψυχον, ἀνυστέρητος, ἀξιαγάπητος, ἀξιόαγνος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιοθαύμαστος, ἀξιόθεος, ἀξιομακάριστος, ἀξιονόμαστος, ἀξιόπιστος, ἀξιόπλοκος, ἀξιοπρεπής, ἄοκνος, ἀόργητος, ἀπαθής, ἀπαρτίζω, ἀπάρτισμα, ἀποδιυλίζω, ἀποδιυλισμός, ἀποστολικός, ἀρχοντικός, ἀσώματος, ἄτρεπτος, ἄχρονος, ἀχώριστος, ἀψηλάφητος, βαρέω, βασκανία, βιβλίδιον, βορά, βύω, δειλαίνομαι, δεπόσιτα, δεσέρτωρ, διαβόητος, δροσίζω, δυσθεράπευτος, δύσις, ἑδράζω, ἐμβροχή, ἔμπλαστρος, ἐμποδίζω, ἐνερείδω, ἐγκεράννυμι, ἐνοξίζω, ἑνόω, ἕνωσις, ἐξαίρετος, ἐξασθενέω, ἐξεμπλάριον, ἐπήρεια, ἐπιδέομαι, ἐράω, ἔρως, ἑτεροδοξέω, ἑτεροδοξία, εὔλογος, εὐοικονόμητος, εὐσυνείδητος, εὐταξία, εὔτεκνος, ἥδω, ἥμερος, ἡσυχία, ἠχώ, θέμα, θεοδρόμος, θεομακάριστος, θεομακαρίτης, θεοπρεπής, θεοπρεσβευτής, θεοσεβής, θεοφόρος, καθηλόω, καθολικός, κακοδιδασκαλία, κακοτεχνία, καλοκἀγαθία, καταξιοπιστεύομαι, καταπλήσσω, κατευοδόομαι, κολακεύω, κρύφια, κυριακή, λαθροδήκτης, λεόπαρδος, λιτανεύω, λοιμός, λυσσάω, μαθητεία, μεγαλορρημοσύνη, μύθευμα, ναοφόρος, νεκροφόρος, ξενισμός, οἰκοφθόρος, οἰνόμελι, ὁμοήθεια, ὁμόνοια, ὄργανον, παρακελεύω, παραφυάς, πάρεδρος, παρεμπλέκω, πατρώνυμος, πλῆθος (f. d. Gemeinde), ποθητός, πολυαγάπητος, πολυεύτακτος, προκρίνω, προσβιάζομαι, προσδηλόω, προσήκω, προσομιλέω, προσφεύγω, σαββατίζω, σαρκοφόρος, στήλη, στραγγαλόω, στρατιωτικός, συγγνωμονέω, σύμβιος, συμμύστης, συναριθμέω, συναρμόζω, συνδιδασκαλίτης, συνειδός, συνευρυθμίζω, συνήγορος, σύντονος, σύστασις, σωμάτιον, τερπνός, τοκετός, τοποθεσία, ὑπαλείφω, ὑπεραγάλλομαι, ὑπερδοξάζω, ὑπερεπαινέω, ὑπερηφανέω, ὑπερτίθεμαι, ὑποπτεύω, ὑποχθόνιος, φιλόυλος, φροττιστής, χορδή, χριστιανισμός, χριστομαθία, χριστόνομος, χριστοφόρος, χρῶμα.

2) Über einzelne lateinische Wörter, scheinbare Anachronismen und alle Wendungen, deren Inhalt wegen der geschichtlichen Situation zur Bestreitung der Echtheit Anlass gegeben haben, vgl. Lightfoot I S. 394 ff.

einzelne Wörter, sondern auf Wortverbindungen und Redewendungen, so stehen die hier hervortretenden Besonderheiten in ganz deutlichem Zusammenhang mit seiner eigentümlichen Gesamtauffassung. Sprache und Gedanken sind ja überhaupt wechselseitig stets von Einfluss auf einander. Hierfür sind bei Ign. die wichtigsten Beispiele folgende: *ἕνωσις* und *ἑνόω* und *ἑνότης*, häufige Ausdrücke im Zusammenhang seiner mystischen Gedanken; *θεοῦ εἶναι*, *μετέχειν*, *ἐπιτυγχάνειν*, *γέμειν*, die häufigen Zusammensetzungen mit *θεός* und die häufige Wendung *ἐν θεῷ*, *κατὰ θεόν* (vgl. Eph. 4, 2. 8, 1. M. 14, 1. Sm. 12, 2. Pol. 7, 2 u. a.) als Zeichen dafür, wie viel ihm die Gemeinschaft mit Gott bedeutet und wie er alles zu ihm in Beziehung setzt; Worte wie *χριστομαθία*, *χριστόνομος*, *χριστοφόρος*, das häufige *ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ.* oder *διὰ Ἰησ. Χρ.* und Ähnliches zeigen, wie christocentrisch er denkt; andererseits zeigen Worte wie *τροφή* (Tr. 6, 1), *φάρμακον* (Eph. 20, 2. Tr. 6, 2), *βοτάνη* (Tr. 6, 1), *κακὰς παραφυάδας* (Tr. 11, 1), *δυσωδία* (Eph. 17, 1), *κλάδοι τοῦ σταυροῦ* (Tr. 11, 2), *ἀποδουλισμένος ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος* (R. inscr.), *καθαρὸς ἄρτος* (R. 4, 2), *πῦρ φλόυλον* (R. 7, 2), wie stark Ign. geneigt ist, wenn auch meist bildlich, geistige Dinge physisch aufzufassen. Ausdrücke wie *γνώμη*, *στόμα πατρός*, *γνῶσις θεοῦ*, *λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών*, *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου* sind unmittelbar aus den eigentümlichen christologischen Gedanken hervorgegangen. Wir müssten hier alle unsere Ausführungen wiederholen, wenn wir bis ins Einzelne nachweisen wollten, wie genau und prägnant meist der eigentümliche Ausdruck mit dem eigentümlichen Gedanken korrespondiert.

b) Der Stil.

Die Individualität des Verfassers prägt sich aber fast noch mehr, als in einzelnen Worten und Wortverbindungen, in dem Stil und der gesamten Schreibart des Verfassers aus. Hierüber hat schon R. Rothe (Anfänge der chr. K. S. 759 ff.) sehr treffende Bemerkungen gemacht. Ign. sagt selbst von sich, dass es ihm an *πραότης* mangele, und seine Briefe sind durchweg in leidenschaftlich erregter Stimmung geschrieben. Abgerissen und wenig verbunden, reihen sich kurze, prägnante Sätze aneinander. Zumal im Polykarpbrief bekommt die Sprache oft sprüchwörtlichen Charakter. Die logischen Mittelgedanken fehlen meist und sind nicht immer leicht zu ergänzen. Auch hierin gleicht Ign. dem

Johannes-Evangelium, nur dass jenes in feierlicher, erhabener Ruhe, unsere Briefe in lebhaftester Erregung geschrieben sind. Eine ganz besondere Vorliebe hat Ign. für Antithesen und für Paarungen korrespondirender Begriffe. Darin spiegelt sich ganz besonders seine geistige Eigentümlichkeit wieder. Gott und Welt, Tod und Leben, Geist und Fleisch, Himmlisches und Irdisches, Ewiges und Zeitliches treten bald in scharfen Gegensatz zu einander, bald sind sie an ein und derselben Sache so in und mit einander, dass sie geradezu nebeneinander genannt werden. Am häufigsten ist bei Ign. der Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα*. Für *σάρξ* oder *σαρκικός* steht wohl auch einmal *ἄνθρωπος* und *ἀνθρώπινος*, für *πνεῦμα* und *θεός*, *κατὰ θεόν*, *Ἰησ. Χρ. κατὰ Ἰησ. Χρ.* Eph. 8, 2. M. 3, 1. 6, 2. Tr. 2, 1. R. 8, 3. Phld. 1. 7, 1. 2 steht beides in scharfem Gegensatz; dagegen in der Formel *σαρκὶ καὶ πνεύματι* und *σαρκικὸς καὶ πνευματικός* steht beides untereinander, um dieselbe Sache von zwei Seiten zu charakterisiren (vgl. Eph. 7, 2. 10, 3. M. 13, 1. Tr. inscr. Tr. 8, 2. Tr. 12, 1. R. inscr. Phld. 11, 2 u. a.), und Eph. 7, 2 sind alle Gegensätze so gedacht, dass das Göttliche im Menschlichen, das wahre Leben im Tode offenbar geworden ist; M. 5, 1. 2 steht beides in sittlichem Sinne im schroffsten Gegensatz zu einander. Zumal die Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα* ist eine so häufige, dass sie oft etwas Phraseologisches, Gedankenloses hat. Die wichtigsten Paare sind ausserdem *πίστις καὶ ἀγάπη* und *πάθος καὶ ἀνάστασις*. Aber auch abgesehen von diesen häufigsten Verbindungen, liebt es Ign. in paradoxer Weise Gegensätze zu bilden, Schein und Wirklichkeit, *εἶναι* und *μὴ εἶναι* (Eph. 15, 1), seine und der Leser Lage, christliches Ideal und der Gegner Fehler, das Bekenntnis zu Christo und „*κόσμον ἐπιθυμεῖν*“, eigenes Können und göttliche Geisteskraft, scheinbare Niederlage und triumphirenden Sieg wirksam — oft mit Wortspielen — nebeneinander zu halten [vgl. Eph. 12, 1. 15, 1. 2. M. 4. 5, 1. 2 (*πάθος* und *ζῆν*). 10, 3 (*Χρ. λαλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν*); Tr. 2, 1 (*πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον, τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε*); Tr. 5, 2. Tr. 10, 1 (*λέγουσι δοκεῖν αὐτοὶ δοκεῖν ὄντες*); R. 2, 1 (*ἀνθρωπαρεσκῆσαι — θεῷ ἀρέσαι*); R. 2, 1 (*λόγος — ἦχώ*); R. 3, 1 (*λέγεσθαι — εὑρεθῆναι*); R. 4, 3; R. 6, 2 (*ζῶν γράφω ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν*); R. 8, 3 (*ἠθελήσατε — ἐμισήσατε*); Phld. 9, 1; Sm. 3, 2 (*θανάτου κατεφρόνησαν, ηὑρέθησαν ὑπὲρ θάνατον*); Sm. 4, 2 (*ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ, μετα-*

ξὺ θηρίων, μεταξὺ θεοῦ); Pol. 3, 2. 4, 3]. Spiegelt sich in diesen Antithesen und paradoxen Synthesen die religiöse und theologische Eigentümlichkeit des Ign. deutlich wieder, wie sie bald dem Dualismus, bald einem mystischen Monismus sich nähert, so zeigt sich andrerseits in der Prägnanz und geistreichen Kürze seiner Ausdrucksweise, wie stark er über die Dinge nachgedacht, wie fügsam ihm die Sprache ist, und wie lebhaft Gemüt und Phantasie beteiligt sind. Nicht nur eine Reihe von ausgeführten Bildern, sondern viele fast zu prägnante, manchmal nicht ohne weiteres verständliche und gesuchte bildliche Ausdrücke, knapp und körnig formulierte Gnomen verraten einen Mann, der fast zu viel von seiner Gabe, sich kurz, prägnant und geistreich auszudrücken, Gebrauch macht. Es kommt dadurch oft etwas Gekünsteltes und Gespreiztes in seine Sprache, was bei oberflächlicher Betrachtung einen unnatürlichen, abstossenden Eindruck machen kann, und auf viele Kritiker gemacht hat. Dennoch möchte Rothe recht behalten, dass seine Art sich genügend aus seinem wahrscheinlich sanguinischen Temperament und seiner erregten Stimmung erklärt, und jedenfalls durchaus einen echten ursprünglichen Charakter verrät. Im Einzelnen ist hier hervorzuheben, dass einzelne Wörter wie *μαθητής* (Eph. 1, 2. R. 4, 2. 5, 3), *ὄνομα* (Phld. 10, 1), *θέλημα* (R. 1), *ἄνθρωπος* (R. 6, 2) in emphatischer Weise gebraucht sind; *ὄνομα* und *πνεῦμα* stehen auch, um Personen zu bezeichnen (Eph. 1, 1. Eph. 18, 1. Tr. 13, 2. R. 8, 3. Sm. 10, 2). Besonders kühne Bilder finden sich Eph. 3 *συντρέχειν τῇ γνώμῃ*; Eph. 4. 9. Eph. 11, 2 *τὰς πνευματικὰς μαργαρίτας* (d. Fesseln); Eph. 12, 4 *πάροδος* (die Epheser für d. Märtyrer); Tr. 4, 1 *μαστιγοῦσί με*; Tr. 5, 1 *μὴ στραγγαλωθῆτε*; R. 6, 2 *ὁ τοκετός* (f. d. Tod); Phld. 1, 2 *ὡς χορδαῖς κιθάρα συνευρύθμισται* (Bischof u. Gemeinde); R. 2, 2 (*καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου . . . ἵνα ἀνατείλω*); Pol. 2 vom *ἀθλητής* u. a. In sprüchwörtlicher Kürze sind folgende Stellen formuliert: Eph. 5, 2. 8, 2. 11, 1. 16, 1. M. 5, 1. 10, 1. R. 3, 3 (*οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν*); Phld. 1, 2 (*πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε*); Sm. 6, 1 (*τόπος μηδένα φυσιούσθω*); Sm. 11, 3; Pol. 1, 3 (*ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος*); Pol. 2, 1 (*οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται*); Pol. 2, 2; Pol. 3, 1; Pol. 7, 3 (*Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει*). Viele andere kurzgefasste und gedrängte Sätze finden sich in jedem Kapitel, so dass ihre Aufzählung müssig

wäre. Besonders aufmerksam zu machen ist aber darauf, dass sehr häufig erklärende Relativsätze einem Satze oder einer Periode — oft ganz überraschend — angehängt sind, welche meist einen im Zusammenhang keineswegs nötigen Gedanken beifügen; manchmal ist dieser Nachklang auch mit *γὰρ* angeknüpft (vgl. Eph. 8, 2. 9, 2. M. 1, 3. 5, 2. 6, 1. 9, 2. 11. Tr. 2, 2. Tr. 6, 1. 2. 9, 2. 13, 2. Phld. 8, 2. 9, 1. 10, 2. Sm. 10, 2. Sm. 1, 2. 6, 1. 7, 2. 10, 2. Pol. 1, 1. 8, 3); auch die Zusätze zu *Ἰησ. Χρ.* wie *ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν* und *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν* sind durchaus nicht immer durch den Zusammenhang motiviert, während die erklärenden Relativsätze mit der Anknüpfung *ὅ ἐστιν* zwar auch nachklingen, aber gewöhnlich keine untergeordnete phraseologische, sondern ihre gute innere Bedeutung haben, da ohne sie Ign. garnicht zu verstehen wäre (vgl. Eph. 17, 2. 20, 2. M. 10, 2. Tr. 8, 1. R. 7, 3. Sm. 5, 3).

c) Formelhaftes und Liturgisches.

An den mehr rhetorischen und phraseologischen Stellen nun und dort, wo die Ausdrücke sich häufen und einen formelhaften Charakter annehmen, ist am ersten zu vermuten, dass Ign. sei es liturgische, sei es bekenntnismässige Formeln, die in der Gemeinde schon ausgeprägt waren, gebrauche. Dass dies wahrscheinlich sei, bemerkt z. B. Harnack D. G. I³. S. 157 Anm. 1 u. S. 192 Anm. Leider lässt sich aber hierüber sehr wenig Bestimmtes aussagen: die hier in Betracht kommenden Stellen[1]) sind dieselben, wo Ign.

---

1) Eph. 3. 2: *εἷς ἰατρός ἐστι σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος — ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή — καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.*

Eph. 18, 2: *Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.*

Eph. 20, 2: *ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησ. Χρ. τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.*

M. 11: *πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο.*

Tr. 9, 1: *Ἰησ. Χρ. . . τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Πον-*

plerophorisch und feierlich meist in Antithesen den doketischen Irrlehren den rechten christlichen Glauben gegenüberstellt; jedenfalls ist die Art der Zusammenstellung und das Einzelne des Ausdrucks von Ign. selbst gebildet. Jedoch ist es auffallend, dass diese Formeln in Einigem nicht wenig an das spätere römische Symbol anklingen, und dass einzelne der eingereihten Aussagen für den Zweck des Ign. und im Zusammenhang der Stelle mindestens überflüssig erscheinen, z. B. *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* Eph. 18, 2; *υἱῷ θεοῦ καὶ υἱῷ ἀνθρώπου* Eph. 20, 2; Tr. 8, 2 *τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ;* Sm. 1 *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη* und *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου.* Auch, dass sich diese Angaben in den feierlichen Formeln wiederholen, ist am besten erklärt, wenn sie einem bestimmten Bekenntnistypus, der sich schon gebildet hatte, entnommen waren. Nimmt man das, was sich in den Pastoralbriefen findet, dazu, so darf man gewiss behaupten, dass es schon eine häufig wiederkehrende, wenn auch im Einzelnen noch veränderliche Gewohnheit war, in kurzen Gegensätzen oder Paaren die Hauptthatsachen des christlichen Glaubens zu bekennen. Vielleicht darf man auch einige wenige Stellen der spätern Liturgien damit vergleichen und einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen ihnen und jenen ersten wörtlich und genau nicht mehr zu fixirenden Ansätzen annehmen. Ich möchte hier folgende Punkte nennen, welche auch bei Ign. belegt werden können:

1) *εἷς θεὸς ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* M. 9, 1 vgl. 7, 2. 8, 2.

τίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων.

Sm. 1, 1: *πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ· ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ — ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους — ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.*

Pol. 3, 2: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.*

2) *Χρ. Ἰησ. ὁ κύριος ἡμῶν — κατὰ σάρκα* u. — *κατὰ πνεῦμα* . . . . Eph. 7, 2. 20, 2. Sm. 1 (*κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ*), vgl. R. 1, 3. 1. Tim. 3, 16. 1. Pe. 3, 18.

3) *ἐκ σπέρματος* od. *γένους Δαβίδ* Eph. 18, 2. 20, 2. Tr. 9, 1. Sm. 1.

4) *ἐκ Μαρίας* (*παρθένου*) — *ἐκ πνεύματος ἁγίου* od. *θεοῦ* Eph. 7, 2. 18, 2. Tr. 9, 1.

5) *ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* M. 11. Tr. 9, 1. Sm. 1 (*καὶ Ἡρῴδου τετράρχου*); vgl. 1. Tim. 6, 13.

6) *καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί* Sm. 1. Tr. 9, 1. *ἀληθῶς ἐσταυρώθη.*

7) M. 11 *ἀνάστασις.* Tr. 9, 1 *ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* vgl. Sm. 1 u. 7, 1.

Die Himmelfahrt fehlt. Für die Wiederkunft fehlt eine fixirte Formel, vgl. Eph. 15, 2. Soweit die Parallelen zum altrömischen Symbol, worüber alles Weitere bei Harnack Patr. apost. opp. I². S. 115ff. zu finden ist. Es finden sich aber bei Ign. noch Ausdrücke und Formeln, welche in das spätere röm. Symbol keine Aufnahme gefunden haben und, wo es doch sehr zweifelhaft erscheint, ob dieselben frei gebildet sind. Dies gilt vor Allem von der Formel Pol. 3, 2 und vielleicht auch Eph. 7, 2, obgleich letztere am originellsten und freisten klingt. Zu Pol. 3, 2 haben wir eine genaue Parallele in Iren. III. 17, 6, vgl. auch Tert. Apol. 17, und genau dieselbe Art, in Antithesen von Leiden und Leidenslosigkeit, Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit den Glauben an Christus zu formulieren, zeigt Constit. Ap. VIII (Lag. 254, 6ff. Achelis[1]), Can. Hippol. S. 52) und ähnlich 1. Tim. 3, 16. Auch Justin kennt *παθητός* und *ἀπαθής* und Noët (bei Hippol. X, 27)[2]) desgleichen. Da schwerlich alle diese Stellen auf Ign. ad. Pol. 3, 2 zurückgehen, was nur bei Irenaeus leicht möglich ist, darf man wohl annehmen, dass auch diese Formeln sei es aus Gebeten, sei es aus Hymnen oder Bekenntnisformeln des Gemeindegottes-

1) H. Achelis, Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts. Erstes Buch: Die Canones Hippolyti. Leipzig 1891.

2) Vgl. Loofs, D. Gesch.² § 27, 3. b.: Hippol. X, 27: *τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅτε μὴ ὁρᾶται, ὁρατὸν δὲ, ὅταν ὁρᾶται, ἀγέννητον, ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δὲ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, ὅτε μὴ πάσχῃ μήτε θνήσκῃ, ἐπὰν δὲ πάθῃ προσέλθῃ.*

dienstes entlehnt sind, wenn dieselben auch vielleicht nicht immer in stereotyper Form wiederkehrten. Ein Versuch in den ältesten griechischen Liturgien Stellen zu finden, die mit Formeln des Ign. in geschichtlichem Zusammenhang stehen könnten, ist so gut wie ohne Erfolg geblieben. Es kann nur folgendes notiert werden: Bereits im 1. Clem. Brief (45, 7), vielleicht auch 1. Tim. 3, 9. 2. Tim. 1, 3, jedenfalls Ign. Tr. 7, 2. Liturg. Jacobi VII, X, XXVI u. XXVII. Lit. Marci IX u. X. Lit. S. Basil. (bei Swainson p. 36) und öfters in den ältern Liturgien steht die Formel *καθαρᾷ συνειδήσει* in Verbindung mit dem gottesdienstlichen Handeln, dem *λατρεύειν*, speziell dem Darbringen des Opfers. Wir dürfen daher wohl auch Tr. 7, 2 schon aus dem gottesdienstlichen Sprachgebrauch herleiten. Sehr alt scheinen mir ferner die Formeln „*δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα* und *ἀναστάντα*" zu sein, wie sie uns bei Ign. Tr. 2, 1 R. 6, 1. Pol. 3, 2 (*κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα*) begegnen. Sie kehren häufig bei Justin wieder und finden sich Const. Apost. VIII (Achelis S. 52 *μεμνημένοι ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν*) u. L. IV (*διὰ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος*). Ausserdem fiel mir auf: Const. per Hippol. bei Achelis S. 46 *λύειν δὲ πάντα συνδεσμόν*, vgl. Phld. 8, 1 *ὃς λύσει πάντα δεσμόν*; Const. Ap. bei Achelis S. 66: *μιμητὴν τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ σου* u. R. 6, 3 *μιμητὴν τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ*; Leucius-Acten. Fragm. der ephesin. Liturgie bei Zahn, Acta Joh. (1880) S. 240, 6 *τὸ εἰς ἀνθρώπους γεγονὸς μυστήριον τῆς οἰκονομίας*, vgl. Ign. Eph. 20. S. 242, 9 *ἰατρός* für Christus; S. 243, 9 *τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου*, vgl. Eph. 20, 2; S. 247, 5 Christus als *τῶν ἐπουρανίων δεσπότης ... τῶν ἐπιγείων φύλαξ καὶ τῶν ἰδίων χάρις*, vgl. Tr. 9, 1 *βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων*, vgl. Lit. Basil. 8. Jahrh. (bei Swainson p. 15) *σὺ γὰρ δεσπόζεις ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων;* Lit. Basil. 8. Jahrh. (Swainson p. 36) *ἑνωθῶμεν τῷ ἁγίῳ σώματι καὶ αἵματι* u. Lit. Jacobi XIII *ἕνωσις τοῦ παναγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος*, vgl. mit Ign. ad Phld. 4 *ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ;* zu der häufigen Formel d. Lit. *ἐκκλησία ἀπὸ περάτων τῆς γῆς*, vgl. Ign. Eph. 3, 2 *ἐπίσκοποι κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες*. Irgendwelche sichere oder nur wahrscheinliche Behauptungen lassen sich an diese schwachen Berührungen nicht anknüpfen. Bei Ign. allein dürften vielleicht noch M. 6, 1 *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν*

καὶ ἐν τέλει ἐφάνη, u. Sm. 7, 1 σάρκα — ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, das Prädikat Christi ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν und die Zusammensetzung von πίστις καὶ ἀγάπη liturgischen Ursprungs sein. In der alten antiochenischen Liturgie, wie sie von Bingham [1]) und Hammond [2]) aus den Schriften des Chrysostomus rekonstruiert worden ist, und in der Liturgie des Cyrill von Jerusalem sind keine Berührungen mit Ign. zu finden, und es ist auf diesem Wege vergeblich Genaueres für den Text der Liturgie zur Zeit des Ign. aus unseren Briefen ermitteln zu wollen [3]). Es lässt sich nicht entscheiden, was von den angeführten Formeln nur gangbare Münze in der Sprache der Frömmigkeit und was wirklich Bestandteil eines liturgischen Textes gewesen ist; am deutlichsten sind die Anklänge an das spätere Taufbekenntnis und im Vergleich zu den geringen Spuren des N. T. sind die Formeln des Ign. schon viel fertiger, ausgeführter und zahlreicher. Dass diese vielleicht kultisch-hymnischen Stücke, welche sich in das antidoketische Bekenntnis des Ign. einschieben, unzweckmässig aneinander gereiht seien (Harnack I, S. 157 Anm. 1), kann ich nicht finden. Indem Ign. sein eigenes Bekenntnis den Gegnern gegenüber ablegen will, steigert sich seine Glaubensempfindung beträchtlich, und in dieser Erregung und im Gefühl der Gemeinschaft des Glaubens mit der Gemeinde geht die Rede unwillkürlich aus den eigenen Worten in die feierliche Form ihm geläufiger, gottesdienstlicher Formeln über. Bekommen seine Worte dadurch auch einen rhetorisch-pathetischen Charakter und geht deshalb die Fülle und der Inhalt des Ausdrucks etwas über das zweckentsprechende und im Zusammenhang erwartete Mass hinaus, so sind jene Formeln im Ganzen genommen doch ein treffender Ausdruck seiner eigenen theologischen Gedanken und christlichen Empfindungen, nicht etwa nur ein halb gedanken- und verständnisloses Wiederholen von ihm bereits vorgefundener liturgischer „Formeln". Wir hatten deshalb ein Recht, aus jenen Stellen ebenfalls Schlüsse zu ziehen auf die christologischen Anschau-

1) Jos. Bingham, Origines ecclesiasticae convert. v. J. H. Grischovius. Halae-Magdeburgiae 1754 Tom. V Lib. XIII Cap. 5.

2) C. E. Hammond. The ancient Liturgy of Antioch. Oxford 1879.

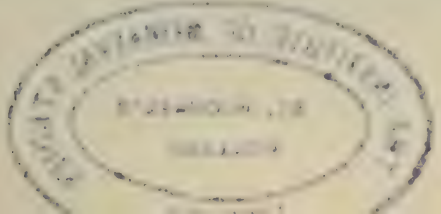
3) Was F. Probst „Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" anführt, ist entweder allbekannt oder eine Hineinbringung von Späterem in den Text des Ign.

ungen des Ign. selbst. Gerade hier, wo die Glaubensempfindung des Verfassers besonders gesteigert ist, kommt die Eigentümlichkeit seiner Anschauungen zum Ausdruck, abgesehen von wenigen bereits im Laufe unserer Untersuchung bezeichneten Ausnahmen. Frei Gebildetes, übernommener liturgischer Ausdruck für die eigene Anschauung und reflexionslose Wiederholung älterer von Ign. selbst nicht im originellen Sinn verstandener Glaubensaussagen ist an diesen bekenntnismässigen Stellen ebenso eng und für uns schwer trennbar verbunden, wie überall sonst, wo wir bei Ign. der Verbindung von Eigenem und entweder erworbenem oder nicht erworbenem Erbe der Väter begegneten. Wichtig ist nach beiden Seiten hin die Beobachtung, dass Ign. jedenfalls es verstanden hat, überall auch das Überlieferte frei zu handhaben und auf Grundlage desselben seinen eigenen Gedanken einen originellen und individuellen Ausdruck zu geben. Er ist ein Schriftsteller, der seine eigene Sprache spricht, und das ist nicht das geringste Merkzeichen dafür, dass er auch selbstdurchdachte Gedanken und vor allem selbst erlebten christlichen Glauben gehabt hat. So bestätigt sich uns auch in diesem letzten Kapitel die von uns gegebene Charakteristik des Mannes, den wir, obwohl uns nichts über ihn überliefert ist, aus dem Wenigen, was er hinterlassen, nach seiner christlichen Persönlichkeit besser kennen, als so Viele, über deren Leben wir von Anderen unterrichtet sind.

Zweiter Teil.

Die christlichen Anschauungen des Ignatius nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Bedeutung.

Wenn wir zuerst nach der geschichtlichen Entstehung der christlichen Glaubensanschauungen des Ign. fragen, so müssen wir mit der Erinnerung beginnen, dass der letzte Grund jedes persönlichen Glaubens ein unerforschbarer bleibt, der unmittelbar auf die Quelle zurückgeht: auf Gott und Jesum Christum selbst, und bei Ign. werden wir in jeder Zeile darauf zurückgewiesen. Von der glühenden Liebe des Bischofs zu seinem Herrn kann nur die Lektüre der Briefe selbst einen Eindruck geben und zumal im Römerbrief spricht sich die Sehnsucht der Vereinigung mit ihm in so ekstatischer Weise aus, dass dieselbe nur aus der besondern Situation und der eigentümlich mystischen und leidenschaftlich empfindenden Geistesart des Ign. erklärt werden kann. Um so wichtiger wird aber dann die Frage: Woher hat Ign. sein Christusbild, soweit wir es erkennen können? An welcher christlichen Persönlichkeit hat er Glauben und Liebe kennen gelernt? Welche der geistigen Strömungen des ersten Jahrhunderts setzen sich in ihm fort? Geschichtliche Nachrichten stehen uns gar nicht darüber zur Verfügung. Auch vom Leben des Ign. wissen wir nichts, ausser dem Wenigen, was die Briefe angeben. Diese allein unterrichten uns auch davon, dass er Briefe des Paulus kennt und diesen sehr verehrt. Joh. ist nicht genannt, wenn auch vielleicht Eph. 11, 2 mit eingeschlossen. Wir sind also ganz auf die innere Untersuchung angewiesen, und diese beginnt am natürlichsten mit Paulus.



I. Paulus und Ignatius.

Dass Ign. in seinem Christentume von Paulus beeinflusst ist, liegt unmittelbar für jeden auf der Hand. Er spricht nicht nur von seinen Briefen beiläufig, sondern hat reichliche Anklänge an den Wortlaut des 1. Kor.-Briefes, vielleicht auch des Röm.-, Gal.-, 2. Kor.- und Phil.-Br.[1]) Die litterarischen Berührungen im einzelnen auf ihren Wert zu prüfen, interessiert für unsere Aufgabe nicht. Uns stellt sich die Frage, wie weit der Sache nach der Einfluss des Paulus auf die Gedanken des Ign. reicht, mag dieser ein direkt litterarischer oder ein durch die Gemeinde vermittelter sein, was jedenfalls zusammenwirkt. Bisher ist diese Frage nur von Hilgenfeld[2]) und Pfleiderer[3]) unter Voraussetzung resp. zum Beweise der Unechtheit der Briefe angerührt worden. Die Widerlegung ihres Resultates, dass die ignatianischen Briefe eine realistische Modifikation des paulinischen Idealismus in gesetzlicher und hierarchisch-katholischer Richtung seien, ist bereits im ersten Teile gegeben. Doch sollen die hierin gewonnenen Ergebnisse noch einmal kurz zusammengefasst werden, um die Abweichungen von Paulus, die thatsächlich existieren, klar herauszustellen und das Recht der Annahme eines paulinischen Einflusses genau abzugrenzen[4]).

1. Die älteren Paulusbriefe.

Den christocentrischen Charakter überhaupt teilt Ign. mit Paulus und Johannes. Auch reproduziert Ign. christologische

1) Die anhangsweise beigegebene Stellenübersicht (Tab. I) beweist jedenfalls eine reichliche Gemeinschaft in einzelnen Satzwendungen und Worten; beweisend sind die Stellen für eine litterarische Benutzung nur für 1. Cor. und Phil. Bei allen übrigen ist es mir wahrscheinlicher, an christliches Gemeingut zu denken, welches indirekt paulinischen Einfluss voraussetzt.

2) Apost. Väter S. 248—251.

3) Paulinismus 1873. S. 482—494, 1890. S. 487—499.

4) Dass christliches Gemeingut, welches sich überall, und so auch bei Paul. findet, nicht als „paulinisch" bezeichnet werden darf, versteht sich von selbst. Dahin gehört für jene Zeit schon: Die einfache Präexistenzvorstellung, Gottes- und Davidsohnschaft, Tod und Auferstehung Christi an sich, Begriffe wie *πίστις*, *ἀγάπη*, *ὁμόνοια*, *ὑπομονή* an sich, der heil. Geist und die einfache trinitarische Formel, der Gedanke der allgemeinen *ἐκκλησία*, die Kenntnis des A. T. u. A.; cf. Harnack, D. Gesch. I². S. 122 ff. I³. S. 136 ff.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Formeln (bes. Sm. 1), die wesentlich an Röm. 1, 3 anklingen, so dass litterarischer Anklang nicht ausgeschlossen ist. Und doch macht sich, wenn man genauer zusieht, ein erheblicher Unterschied bemerkbar. Röm. 1, 3 werden beide Seiten der Person Christi hervorgehoben, um ihn den Juden als den geweissagten Davidssohn, den Heiden als den durch den heiligen Geist und die Auferstehung beglaubigten Gottessohn zu preisen. Eine Legitimation an der Messiasweissagung liegt dem Ign. ganz fern; denn *ἐκ γένους Δαβίδ* ist bei ihm nur die traditionelle Formel zum Beweise der Menschlichkeit. Der Beweis für die Gottessohnschaft wird zwar auch auf Gottes *δύναμις* gegründet, aber hier schon deutlich in Beziehung auf die Jungfrauengeburt — nicht auf die Auferstehung — und daneben auf das Verhältnis zum Vater, dem er wohlgefiel (in johanneischer Weise). Ferner haben wir gesehen, dass bei Ign. der göttliche Christus neben dem Vater nur eine traditionelle Nebenvorstellung ist, während er eigentlich Gott unmittelbar in Christus selbst schaut in naiv modalistischer Weise. Bei Paulus wird Christus wie alle göttlichen Dinge in den Himmel zurückdatiert, und der präexistente Christus ist ebenso wie der auferstandene: der himmlische Mensch, der Gottessohn neben dem Vater. Ign. teilt zwar den geschichtlichen Ausgangspunkt, aber er datiert nicht den Menschen in die Vorzeit — wenigstens dies nur nebenbei —, sondern findet unmittelbar in dem Menschen Gott. Er, der Ewige, erscheint in der Zeit, ist aber über alle Zeit. Kurz, es ist johanneische Denkart, aber nicht paulinische. Auch fehlt dem Ign. jede kosmologische oder geschichts-philosophische Spekulation. Das menschliche Leben Jesu tritt stärker hervor als bei Paulus, und das Verhältnis zum Vater ist ganz johanneisch gefasst. Gleich innig wie das des Paulus ist das persönliche Verhältnis des Ign. zum Verklärten, nach dessen Gemeinschaft in der Vollendung er sich sehnt. Nur ist Ign. excentrischer, Paulus noch klarer und tiefer. Jener hofft auf eine *ἕνωσις θεοῦ*, dieser auf ein *συμβασιλεύειν*. Auch hier ist der Apostel realistischer, der Bischof idealistischer und spiritueller. Umgekehrt dagegen ist das Verhältnis vom *σῶμα πνευματικόν* bei Pls., und der *σάρξ* des Auferstandenen bei Ign. Die Gegenüberstellung von *σάρξ* und *πνεῦμα* überhaupt ist entschieden paulinisches Erbe. Aber wir sahen bereits, dass das psychologische Moment dem Ign. dabei fehlt. Nach der einen

Seite ist es nur der Unterschied von Form und Inhalt, nach der anderen, der ethischen, ist der Gegensatz principiell geschärft durch völlige Trennung der σαρκικοί und πνευματικοί in johanneischer Weise (Eph. 8). Jedenfalls fehlt dem Ign. die tiefe Betrachtung des Kampfes beider Faktoren im Menschen, wie überhaupt die Würdigung der Sünde. Nicht von dieser wird der Mensch befreit, sondern von der äusseren dämonischen Macht und dem Tode. Bei Pls. ist wirklich das Kreuz der Mittelpunkt, bei Ign. nur scheinbar; in Wirklichkeit ist es die Auferstehung Gut paulinisch ist die Würdigung des Todes als eines Zeichens unvergänglicher Gottesliebe und als einer Quelle, von der eine Kraft für das sittliche Leben ausgeht. Ganz mit Unrecht aber hat man, wie wir wahrscheinlich gemacht haben, die paulinische Rechtfertigung bei Ign. finden wollen. Im besten Falle ist Phld. 8, 2 eine bedeutungslose rhetorische Reminiscenz an dieselbe. Eine Stellung als Bürge hat der ignatianische Christus allerdings durch die Fürbitte beim Vater, aber, wie überall, wo Ign. Vater und Sohn trennt und vom Menschen Jesus oder dem Sohne spricht, geschieht dies mehr in der johanneischen Weise, wofür wir nachher den Beweis bringen werden. 1. Cor. 5, 7 giebt Ign. wieder, aber bezeichnenderweise, ohne das Passah zu erwähnen. Überhaupt fehlen sämmtliche specifisch jüdische Vorstellungsreihen vom ἱλαστήριον, vom Opfer überhaupt, vom Priestertume im jüd. Sinne, vom Messias u. s. w. Das alte Testament steht ihm überhaupt ferne. Nur in der antinomistischen, antijüdischen Polemik tritt er in unmittelbarem Anschlusse an Paulus auf und schützt Freiheit und Neuheit der Gnade. Hier ist der Einfluss des Heidenapostels am deutlichsten. Die Mystik des subjektiven Christentums hat er mit Pls. gemein, aber ebenso auch mit Joh., so dass nicht behauptet werden darf, dass Ign. hier specifisch paulinisch sei. Dass Glaube und Liebe das Ganze ausmachen, ist zwar nicht paulinisch, aber es ist auch kaum richtig, es eine Abschwächung des Paulinismus[1]) zu nennen. Es ist überhaupt eine andere Art, die Sache zusammenzufassen, welche wiederum dem Joh. verwandt ist. In Bezug auf den Begriff der Kirche finden sich in den älteren Pls.-Briefen wenige Analogien zu Ign. Nur das Bild σῶμα Χρ. und ναός ist hier bemerkenswert. Diese

1) Vgl. bei Paulus selbst 1. Thess. 5, 8. 3, 6. Gal. 5, 6.

Beziehung tritt nun aber ungemein deutlich hervor in dem Verhältnisse zum paulinischen Eph.-Briefe. Überhaupt ist die Verwandtschaft zwischen ihm und den ignatianischen Briefen so gross, dass sie eine besondere Besprechung verdient.

2. Epheser- und Kolosser-Brief.

a) Epheserbrief.

Es kommt hierbei zunächst nicht viel darauf an, ob der Epheserbrief von Paulus selbst herrührt oder nicht. Selbst wenn Ersteres der Fall ist, so hat er doch einen so eigentümlichen Gedankenkreis, dass sich Ahnliches nur in dem ebenfalls verdächtigten Kolosserbrief findet, aber auch dort unter anderer Beleuchtung. Der praktisch verwendete Grundgedanke: Die Einheit der christlichen Gemeinde unter einem Herrn auf Grund einer ewigen Heilsökonomie Gottes ist dem Eph.-Brief und den ignatianischen Briefen gemeinsam. Beide richten sich an kleinasiatische Gemeinden, und es ist wohl möglich, dass P. Eph. 4, 20. 21 eine ähnliche Trennung des transscendentalen himmlischen Chr. vom historischen Jesus bekämpft, wie die ign. Briefe. Auch haben es beide mit dem Frieden in der Gemeinde zwischen judaisirenden und heidnischen Elementen zu thun, wenn auch der Gegensatz in den ignatianischen Gemeinden ein dogmatischer, kein nationaler mehr ist. Das Mittel zur Friedensstiftung ist auch das Gleiche, die Erinnerung an die eine grosse ideale Christengemeinschaft, den einen Leib Christi [1]), diesen Tempel Gottes (P. Eph. 2, 20–23 mit Eph. 9), welche der Herr liebt, wie der Gatte die Gattin (P. Eph. 5, 21 f. mit Pol. 5). Wie nach P. Eph. die Gesamtgemeinde nach der *οἰκονομία* Gottes vorerwählt ist, so bei Ign. die einzelne Gemeinde; zumal ein Vergleich des Eingangs beider Eph.-Briefe zeigt sehr auffallende Ähnlichkeiten [2]). Dass die Stiftung dieses einheitlichen Organismus zurückzuführen ist auf einen Heilsplan Gottes, der bisher verborgen war und jetzt offenbar wurde und sich verwirklichte in der Person Christi, besagen sowohl P. Eph. 3, 5. 9 als Ign. Eph. 19. Es kommt hinaus auf den neuen, vollkommenen

1) Vgl. P. Eph. 1, 22 23. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 29. 30 mit Ign. Sm. 2. Tr. 11.

2) *εὐλογημένη* vgl. P. Eph. 1, 3, *πληρώματι* vgl. 1, 10. 3, 19 (cf. Tr. iscr.), *εἰς δόξαν* vgl. 1, 5, *ἐκλελεγμένην* vgl. 1, 4, *προωρισμένη* vgl. 1, 5, *ἐν θελήματι τοῦ πατρός* vgl. 1, 5. 11.

Menschen [1]), und Christus selbst stellt in seiner Person das realisierte Ideal dar, in welches die Gemeinde hineinwachsen soll. So mystisch, als „ἕνωσις θεοῦ", ist dieses Ideal bei P. Eph. allerdings nicht gefasst. Auch von einem πλήρωμα θεοῦ πατρός ist bei Ign. die Rede, ohne dass recht deutlich ist, was damit bezeichnet wird (Eph. inscr.). Christus tritt in seiner lebendigen, geschichtlichen Persönlichkeit bei Ign. noch mehr in den Vordergrund. Er ist hier wie dort der ἠγαπημένος (P. Eph. 1, 6), der in die Welt herabkommt, der aber nun in sehr lebendiger direkter Beziehung zur Gemeinde steht (cf. 5, 3 ff.) und ihr den Zugang zum Vater vermittelt (2, 18 cf. Ign. Phld. 9 θύρα τοῦ πατρός) [2]). Wie nach P. Eph. 4, 10 ff. Christus die Kirche selbst als beherrschendes Princip leitet, so identifiziert auch Ign. ihn mit dem heiligen Geiste (M. 15). Das Gesamtziel der ἕνωσις θεοῦ, welches Jes. Chr. darstellt, ist erst vollendet durch die Einigkeit der Gemeinde mit Vater und Sohn. Nur der Ausdruck des P. Eph.-Briefes fehlt hier, die Sache ist da. Wenn P. Eph. 2, 14–17 Chr. selbst Subjekt der Versöhnung und der erlösenden Wirksamkeit ist — nicht Gott durch ihn — so erinnert das an die Übertragung der Auferweckung auf Christus selbst. (Sm. 2 ἀνέστησεν ἑαυτόν cf. Joh. 10, 18.) Das Werk Christi und seiner Erscheinung ist die Befreiung vom Tode und Teufel, bei P. Eph. auch von der Macht der Sünde. Es ist Reinigung und Heiligung der Gemeinde, und höchst eigentümlich ist, dass auch die Verbindung von Tod und Taufe bei P. Eph. Ign. und Joh. gemeinsam ist (Joh. 19, 34), ebenso wie das Fehlen der paulinischen Rechtfertigung. Doch steht, trotzdem 5, 11 ff. der sittliche Kampf gegen teuflische Mächte gerichtet ist, der paulinische Eph.-Brief der psychologischen, die Sünde im Menschen berücksichtigenden Denkart der paulinischen Hauptbriefe näher als Ign. Die universalistische Beziehung des Heiles nicht nur auf die Gemeinde, sondern auch auf die himmlischen Mächte, das

---

1) I. Eph. 20 mit P. Eph. 4, 24; Sm. 4 τελείου ἀνθρώπου γενομένου mit P. Eph. 4, 13 εἰς ἄνδρα τέλειον.

2) Hier sind fast durchweg Parallelen aufgeführt, die noch besser auf die johanneischen Schriften zutreffen. Sehr dankenswert und lehrreich sind hierfür die Erörterungen Pfleiderer's über das Verhältnis des Eph. Briefes zu Johannes. Paulinismus 1873 S. 431–461. 1890 S. 433–464; vgl. auch Weizsäcker, Apost. Zeitalter 1886 S. 560–565 und Köstlin, Johanneischer Lehrbegriff S. 365–378.

Sichtbare und Unsichtbare, ebenso wie auf die alttestamentlichen *προηλπικότες ἐν τῷ Χρ.* (P. Eph. 1, 10. 11) ist ebenfalls gemeinsame Idee. Nur treten kosmologische und specifisch alttestamentliche Gedanken (z. B. *κληρονομία*, *περιποίησις*) bei Ign. zurück, die Hoffnung ewigen Lebens und inniger durch Christus vermittelter Gottesgemeinschaft dagegen mehr hervor. Wie überhaupt bei P. Eph. die Spekulation intensiver und das Interesse an tiefer Erkenntnis grösser ist, so ist auch in der Heilsauffassung das Erkenntnismoment bei P. Eph. noch etwas mehr betont. Ausdrücke wie *γνῶσις* (vgl. P. Eph. 3, 18), *τέκνα φωτός*, *ἀποκαλυφθῆναι*, *ἄγνοια* finden sich bei beiden. Die Auffassung des Lebens als einer *μίμησις θεοῦ* oder *κυρίου* steht P. Eph. 5, 1 und Ign. Eph. 1, 1. 10, 3. Tr. 1. Phld. 7 (cf. 1. Joh. 1, 7. 2, 6. 9. 3, 6. 16. 4, 17). Sm. 4 erinnert das *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* sehr an P. Eph. 6, 10: *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ*. Das *ἀναπτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει* Tr. 8 entspricht dem *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον* P. Eph. 4, 23. Dazu kommen noch eine ganze Reihe von Einzelheiten [1]), welche jedenfalls einen ähnlichen Gedankenkreis voraussetzen, ohne dass eine litterarische Anlehnung behauptet werden kann. Ob eine solche überhaupt statt hat, muss trotz der auffallenden Berührung beider Eingänge und der Übereinstimmung in einzelnen Ausdrücken als zweifelhaft gelten. Jedenfalls wäre sie nur als freie, erinnerungsmässige zu denken. Dagegen spricht aber nicht nur die völlige Unabhängigkeit in der Form an den meisten inhaltlich sich nahe berührenden Stellen, sondern noch mehr der Umstand, dass, wie Tab. IIa zeigt, eine grosse Zahl dieser Berührungen ihre Parallelen im Kolosserbrief, den Pastoralbriefen und dem 1. Petrusbrief hat. Die Verwandtschaft unserer Briefe mit dem Epheserbrief ist allerdings die bei weitem hervorstechendste, und es ist sehr bedeutsam, dass sie gerade alle diejenigen Stellen betrifft, in welchen der paulin. Eph.-Br. selbst sich in eigentümlicher Weise der johanneischen Auffassung nähert. Es ist dies fast an allen eben genannten Stellen der Fall, und auch der Kol.-Br. nimmt in einigem daran Teil [2]).

---

1) Vgl. Tab. IIa u. b.
2) Vgl. Tab. IIa u. c.

b) Der Kolosserbrief.

Nach der christologischen Seite kommt er mit seinem *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* (2, 7) der ignatianischen Auffassung sehr nahe und damit auch der johanneischen. Auch die Idee des Sterbens und Lebens mit Christus ist dem Kol.-Br. und Ign. gemeinsam. Ganz gleich ist aber weder das Christusbild, noch die Heils- und Lebensauffassung von Eph. und Kol. und Ign. Christus bleibt dort paulinisch, der himmlische Gottessohn neben dem Vater, und weder die Immanenz Gottes im Menschen, des Pneumatischen im Sarkischen, noch die principielle Schärfe der Trennung beider Sphären ist so deutlich durchgeführt wie bei Ign. Das kosmisch-spekulative Element fehlt diesem ganz, während er die lebendige Anschauung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Vater voraus hat.

Wir werden also in jeder Beziehung darauf hingewiesen, dass das paulinische Element allein die Grundanschauung des Ign. nicht erklärt. Dann werden wir aber bei der Beurteilung der Verwandtschaft mit Paulus diejenigen Elemente, welche dieser, resp. der Eph.-Brief, der seinen Namen trägt, mit Johannes gemein hat, auch bei Ign. besser nicht auf Paulus, sondern auf Johannes zurückführen müssen, wenn anders wirklich dessen Einfluss sich uns als beherrschend erweisen wird. Damit soll über das Verhältnis zur johanneischen Litteratur noch gar nichts gesagt sein. Vielmehr ist es wichtig zu konstatieren, dass bei der Benutzung der Paul.-Br., wo sie wirklich deutlich ist (bes. beim 1. Cor.-Br.), nicht nur der Gedanke, sondern fast immer damit auch der Ausdruck sich als abhängig erweist. Ja, die Verwandtschaft des Vokabelschatzes und die Entlehnung einzelner, zum Teile formeller Wendungen [1]) ist verhältnismässig viel grösser als die Verwandtschaft der Denk- und Auffassungsweise. Im Vergleiche zu den Gedanken der älteren paulinischen Briefe haben wir mehr Verschiedenheiten als Gleichheiten gefunden. Nur die antinomistische Polemik ist treu wiedergegeben. Der Gedankenkreis des Eph.-Briefes ist wirklich deutlich und eingehender benutzt. Was wir davon später bei Joh. wiederfinden werden, wird in dem Masse, als die Verwandtschaft dort grösser ist, an dieser Stelle nur noch mittelbar in Betracht kommen. Dazu gehört aber weder die *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄν-*

1) Cf. die beigegebene Tabelle I.

θρωπον, in dem ganzen Zusammenhange, wie von ihr Eph. 20 die Rede ist, noch der Gedanke der einen grossen Kirche. In beiden Fällen ist Ign. deutlich von den Ideen des Pls.-Eph.-Br. beeinflusst, wenn er dieselben im Einzelnen auch eigenartig gestaltet hat. Zumal die praktisch-kirchliche Tendenz ist nach Massgabe der weiter entwickelten kirchlichen Verhältnisse umgestaltet und durch Hineinziehung der Denkart über die *σάρξ* als Träger des Pneumatischen eigentümlich ausgeprägt. An Stelle der Apostel und Propheten, von denen die ersteren in die pneumatische Sphäre aufgerückt sind, treten Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Aber die Grundvorstellung von der einen allgemeinen Kirche, in der es keine Gegensätze geben kann, und ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn, zu dem sie hinanwächst, bleibt dieselbe, und dieser Herr ist noch keineswegs durch Stellvertreter aus seiner Herrschaft gedrängt.

Dies Ergebnis widerspricht der Auffassung dass die ignatianischen Briefe eine letzte Stufe des Paulinismus neben den Pastoralbriefen seien (Pfleiderer) und stellt sie offenbar in eine andere Entwickelungslinie [1]). Ehe wir aber dieser durch einen Vergleich unsrer Briefe mit der johanneischen Litteratur näher nachgehen, gilt es ihre Stellung zu dem eben genannten dritten Teile der paulinischen Litteratur zu untersuchen, was insofern von doppeltem Interesse ist, als die Pastoralbriefe in Lehre und Verfassung thatsächlich der spätern nachapostolischen und altkatholischen Auffassung um einen Schritt näher stehen als die echten Schriften des Apostels, dem sie zugeschrieben werden. Es wird sich fragen, ob die Mittelstufe, die sie einnehmen, dieselbe oder eine ähnliche ist wie die des Ign.. oder inwiefern sich auch hier zeigt, dass unsere Briefe auf einer zwar parallelen aber anders gearteten Entwicklungslinie liegen.

3. Die Pastoralbriefe.

a) Die Polemik gegen die Irrlehrer.

Dass die Pastoralbriefe im Ganzen dem ursprünglichen Paulinismus näher stehen als Ign., ist sofort leicht zu sehen; denn bei aller Abweichung ist doch die Terminologie der Past.-Br. im

1) Ganz unbegreiflich sind diesem Thatbestande gegenüber J. Réville's (a. a. O. S. 139) Bemerkungen: „mais l'essentiel n'est pas les reminiscences litterales, c'est la conception même du christianisme" und S. 140: „un écrivain véritablement paulinien" und S. 153: „la même doctrine paulinienne exaltée".

Wesentlichen eine paulinische, und Stellen wie Tit. 3, 7. 2. Tim. 1, 9 stehen trotz ihrer Eigentümlichkeit dem Paulus doch näher als etwa Ign. Eph. 19 u. 20. Letztere besteht jedenfalls in der Polemik gegen die Verführer und Irrlehrer zum Schutz der ὑγιαίνουσα διδασκαλία einerseits und der besondern Hervorhebung und Charakterisierung des Gemeindeamts andrerseits. Auch die ignatianischen Briefe erhalten ihre Farbe nicht zum Wenigsten durch ebendieselben Punkte; dazu sind beide Schriftgruppen an kleinasiatische Adressen gerichtet. Die Zeitbestimmung ist bei beiden Schriftgruppen unsicher; jedoch werden die Pastoralbriefe von nicht Wenigen ebenfalls in die erste Zeit des 2. Jahrhunderts gesetzt. Was läge also näher, als dieselbe Tendenz und dieselben Ideen in Beiden zu erwarten, wenn auch nur so, dass die Ignatiusbriefe weiter entwickelten, was die Pastoralbriefe bereits angestrebt? Nun haben wir bei Ign. festgestellt, dass von irgend einer Tendenz eine besondere Theorie, ein neues Recht, eine neue Institution bezüglich des Gemeindeamts einzuführen nicht die Rede sein kann; sofern er die Autorität des Bischofs zu heben und zu stärken sucht, ist ihm das nur ein Mittel zur Abwehrung der Häresie und der durch sie drohenden Spaltung. Gegen die Irrlehre haben seine Briefe eine wirkliche Tendenz. Wie steht es aber hier mit den Pastoralbriefen? Sie sind formell nicht an Gemeinden, sondern an deren Leiter gerichtet, enthalten direkt keine Gedanken, welche die Autorität der Episkopen schützen, sondern setzen diese voraus. Die Leiter werden ermahnt, gegen die Verführer zu kämpfen. Am ersten sind sie also mit dem Brief des Ign. an Polykarp zu vergleichen. Welches ist aber die gefährliche Irrlehre? Bei Ign. vorwiegend Doketismus und in einigen Gemeinden ein von Heidenchristen vertretener judaistischer Nomismus, also dogmatische Abweichung in erster Linie. In den Pastoralbriefen handelt es sich dagegen um eine asketische Richtung, welche das Heiraten untersagte, bestimmte Speisen und Getränke verbot und darüber die sittlichen Grundforderungen des Evangeliums vergass. In mehr sekundärer Weise scheinen mit jenen asketischen Vorschriften jüdisch-mythologische Vorstellungen spekulativer und spiritualisierender Art verbunden worden zu sein. Dass Einzelne behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen, war schwerlich allgemeine Meinung jener Richtung; denn es wird nur als äusserste Ketzerei genannt, in

welche 2 Vertreter schliesslich gekommen wären. Ob der Verfasser hier Konsequenzmacherei treibt, oder ob wirklich jene Richtung zu solchem Spiritualismus neigte, ist schwer zu sagen. Jedenfalls war, soweit es unsere Briefe erkennen lassen, der Gegensatz kein dogmatischer, die Grundlagen des Glaubens betreffender wie bei Ign., sondern vorwiegend ein ethischer. Die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* ist die rechte Anschauung vom christlichen Leben, seinen einfachen Principien und wesentlichen Forderungen im Gegensatz zu aller asketischen Extramoral und ungesunden Spielerei mit Mächten und Mythen aus der jenseitigen Welt. Wie aber bei Ign. sowohl in der Sabbathfrage, als auch in Bezug auf das Heiratsverbot der Streit um die praktischen Lebensfragen der Christen nicht unberührt bleibt, so spielen, wie jene Erwähnung der ketzerischen Auferstehungslehre (cf. auch Pol. ad. Phil. 7, 1) und die Polemik gegen unnütze Spekulationen zeigen, auch einzelne Streitigkeiten über dogmatische Dinge in den Pastoralbriefen mit herein. Dass im Ganzen aber die Situation eine andere ist, lässt sich an der verschiedenen Art der Argumentation erkennen, welche nur insofern die gleiche ist, als beide Verfasser sich stets damit begnügen, an das christliche Bewusstsein zu appellieren und Grundsätze des Christentums in Erinnerung zu bringen, auf eigentliche Dialektik und logische Beweisführung verzichtend. Der Verfasser der Past.-Br. erinnert an den Lohn für treuen Glauben, an den sittlichen und äussern Schaden, den sich die Verführer zuziehen, und weist hin auf den Mangel an guten Werken, der bei den Gegnern zu beobachten sei. Sie machen den Glauben zu nichte dadurch, dass sie die sittlichen Grundforderungen nicht erfüllen und sich dadurch um Hoffnung und Wahrheitssinn bringen. Jene *ζητήσεις* und *μάχαι νομικαί* scheinen ihm gefährlich, weil sie den Frieden hemmen. Letzteres Interesse wahrt auch Ign., wie er denn ebenfalls eine lebhafte Abneigung gegen die friedenstörende theoretische Streiterei hat. [1])

---

1) Auch im Wortlaut klingt die Polemik gegen die jüdischen Mythen M. 8, 1 (*μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν*) an Tit. 1, 14 ff. an; über andere Einzelheiten vgl. Tab. II d; jedoch kann von litterarischer Benutzung der Pastoralbriefe durch Ign., welche Zahn S. 614 und Holtzmann (Pastoralbriefe S. 260 f.) mit so grosser Sicherheit behaupten, meiner Meinung nach keine Rede sein, obgleich in Tab. II d noch zahlreichere Anklänge notiert sind als bei Zahn

Wie aber seine Gegner für die Grundlagen des christl. Glaubens viel gefährlicher waren als die Verführer in den Pastoralbriefen, so berührt auch des Ign. Argumentation vielmehr die dogmatischen christologischen Grundfragen. Nicht nur die Gesundheit der christlichen Lebensauffassung, sondern die Erfassung Gottes in Christo selbst hat er zu verteidigen. Die scheinlose Wirklichkeit der Heilsthatsachen hat er zu schützen. Deshalb ist auch, so wenig es den Pastoralbriefen an der lebendigen Beziehung zu Christus fehlt, bei Ign. der christocentrische Charakter der Gedanken noch ausgeprägter. Tritt doch alles Christologische in den Pastoralbriefen ungemein stark zurück, und, soweit es sich aus Einzelnem entnehmen lässt, findet sich nichts von der mystischen und platonischen Art des Ign. Die ganze Veranlassung der Briefe und ihre Gedanken, soweit sie mit dieser zusammenhängen, sind in der Hauptsache verschieden. Nur einige allgemeine Züge sind gemeinsam, wie die Betrachtung der Irrlehre als Werk des Teufels, die ernstliche Warnung vor Spaltung und Unfrieden (*αἵρεσις*) und die Abneigung gegen unnütze Spekulationen. Was später, was früher ist, lässt sich hier nicht entscheiden. Im Ganzen hat die Priorität der etwas einfacheren Situation in den Pastoralbriefen mehr für sich; jedoch wäre auch das Umgekehrte denkbar.

b) Die christliche Lehranschauung.

Vergleichen wir aber, abgesehen von dem, was mit der speciellen Veranlassung zusammenhängt, beide Schriftgruppen miteinander, so stellt sich eine stärkere Verwandtschaft der Gedankensphären heraus. Beim Gottesbegriff fällt in den Past.-Br. die starke Betonung der Einzigkeit auf, die wir auch bei Ign. fanden; desgleichen finden sich die übrigen ignatianischen Prädikate (*ἀόρατος*, *ἄφθαρτος*, *ζῶν*, *ἀψευδής*). Sehr auffällig ist aber, dass das bei Ign. so sehr häufige *πατήρ* in den Past.-Br. nur in den drei Anfangsgrussformeln vorkommt, während die bei Ign. ganz fehlende Beziehung zum *κόσμος* im 1. Tim. 6, 13. 15. 16 deutlich hervortritt. Den Past.-Br ganz eigentümlich ist die

---

und Holtzmann. Mir kommt die von ihnen angewandte Methode, sofort litterarische Abhängigkeiten zu konstatieren, sehr gewagt und irreführend vor.

Formel ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεός (1. Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4. Jud. 25) von Gott, dem Vater. Ign. hätte sie vom Sohn brauchen können, wie es vielleicht auch Tit. 2, 13 zu verstehen ist. Die Doxologie 2. Tim. 4, 18 ist vielleicht auch auf Christus zu beziehen. Das würde noch über den Begriff des Ign. hinausgehen. Die Formel 1. Tim. 2, 5 εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Ἰησ. Χρ. hält Gott und den Mittler Christus in einer Weise auseinander, die sehr von der religiös-modalistischen Auffassung des Ign. verschieden ist und sich vielmehr an Paulus und nicht wie Ign. an Johannes anlehnt. Der Gedanke, dass das, was jetzt erschienen, bei Gott in der Ewigkeit vorbereitet war, findet sich 2. Tim. 1, 9 und Tit. 2, 11 grade wie Ign. Eph. 20, nur nicht in derselben mysteriösen, mythologischen Weise und mit geringerer Deutlichkeit der Vorstellung von einer persönlichen realen Präexistenz. Das hängt damit zusammen, dass dem Verfasser der Pastoralbriefe nicht die Person Christi an sich in ihrer Gott darstellenden Fassbarkeit so der Grund des Heils ist, als vielmehr seine Thaten: die Vernichtung des Todes und die Offenbarung von Leben und Licht und Gründung der Lebenshoffnung. Wenn daher Christus grade, wie so oft bei Ign., ἡ ἐλπὶς ἡμῶν genannt wird (1. Tim. 1, 1), so hat dies hier nicht genau dieselbe prägnante, ganz persönliche Bedeutung; denn der Gedanke, dass die Person Christi selbst das, was sie verspricht, in sich darstellt, fehlt. Der Heiland bringt ζωή und ἀφθαρσία ans Licht und hat den Tod vernichtet. In ihm erschien uns die von Anbeginn in ihm verbürgte Gnade und Freundlichkeit Gottes und verschaffte uns die selige Hoffnung. Grade in der eschatologischen Form herrscht der Heilsgedanke in den Past.-Br. vor, und zwar stärker als bei Ign. (vgl. 2. Tim. 4, 1. 8. 18. 2, 11. Tit. 1, 2. 1. Tim. 6, 14). Ob der paulinische Rechtfertigungsgedanke vom Verfasser reproduziert wird, kann recht fraglich erscheinen; denn nach 2. Tim. 4, 8 ist die δικαιοσύνη (vgl. auch 2. Tim. 2, 22) augenscheinlich nicht eine zugerechnete, sondern eine eigene, welche mit einem στέφανος belohnt wird, und Tit. 3, 7 ist auch wohl an die Gerechtsprechung am jüngsten Tage gedacht; sie geschieht aber nicht auf Grund der Werke, sondern aus Gnaden, ein paulinischer Gedanke, der in den Past.-Br. deutlicher und energischer betont wird, als bei Ign. Was den Tod Christi betrifft, der als Selbsthingabe für uns gepriesen wird, so wird lediglich seine sittlich reinigende und

uns vor künftiger Sünde schützende Wirkung betont (Tit. 2, 14), dagegen nicht seine die sündliche Vergangenheit sühnende Kraft. Dies darf, da sonst jeder Anhaltspunkt dazu fehlt, auch nicht in die Worte *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* hineingetragen werden (vgl. Ign. Phld. 11, 2). Wenn es 1. Tim. 1, 1. 15 heisst, dass Christus in die Welt gekommen sei, um die Sünder zu retten, so ist das eine sehr verschieden deutbare allgemeinchristliche Formel mit einem deutlichen Anklang an Lc. 11, 10, die nicht als specifisch paulinisch gelten darf. Enthalten die Pastoralbriefe auch keinen Widerspruch gegen die paulinischen Grundgedanken, so reproduzieren sie dieselben doch nicht und haben eine Auffassung vom christlichen Heil, welche so sehr die sittliche Befreiung und Erneuerung und die derselben entsprechende Hoffnung auf einstige Belohnung durch Mitteilung ewigen Lebens in den Vordergrund treten lässt (vgl. Tit. 2, 11–14), dass die nahe Verwandtschaft mit 1. und 2. Clem. Barn. und Herm. in der Gesamtauffassung nicht zu verkennen ist. Auch Ign. hat, wie wir sahen, eine ähnlich beschränkte Auffassung des Heils, sofern auch er Rechtfertigung, Schuldentlastung, Sündenvergebung nicht versteht; aber er hat wenigstens einigermassen einen Ersatz dafür in seiner eigentümlichen Mystik. Den Pastoralbriefen fehlt dieser Ersatz, aber sie stehen dafür dem paulinischen Verständnis des Evangeliums vielleicht ein wenig näher.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich nach der subjektiven und ethischen Seite der Auffassung beider Verfasser anstellen. Der Begriff des Glaubens tritt bei Past. vielleicht etwas stärker hervor, als bei Ign., aber seine beherrschende paulinische Stellung hat er verloren. Auch tritt nicht mit derselben Innerlichkeit und Energie der Doppelklang *πίστις καὶ ἀγάπη*, wie bei Joh. und Ign. an die Stelle, wiewohl er auch vorkommt (2. Tim. 1, 13. 1. Tim. 1, 14), sondern an *πίστις* und *ἀγάπη* reihen sich eine Reihe anderer Tugenden, welche alle zusammen unter den Begriff der *εὐσέβεια* zusammengefasst werden. Diese *πίστις* und *ἀγάπη*, mit *ἁγνεία* (1. Tim. 4, 12), *μακροθυμία, ὑπομονή, πραυπαθία, καθαρὰ συνείδησις, σωφροσύνη* koordinierende Aufzählungen [1]), finden sich sonst nur bei 2. Petr. Barn. Herm. und sind ein deutliches Zeichen,

1) Vgl. 1. Tim. 1, 5. 4, 12. 6, 11. 2. Tim. 2, 22. 3. 10. Tit. 2, 2 u. 2. Petr 1, 5–8. Barn. 1, 6. Herm. Vis. III, 8, 3. 4. Sim. IX, 15.

dass die Tiefe und Innerlichkeit der apostolischen Koncentrierung des Christentums in einem oder einigen Grundbegriffen nicht mehr resp. noch nicht verstanden ist. Hierfür fanden wir bei Ign. ein besseres Verständnis. An manchen Stellen der Past.-Br. scheint es fast, als ob *πίστις* schon in dem objektiven Sinn einer anzunehmenden Summe von Thatsachen stände. Vielleicht ist das zu viel gesagt, aber jedenfalls ist in dem Begriff nicht mehr enthalten, als es etwa Hebr. 11, 1 angiebt. Ist auch lebhaft betont, dass nicht unsere Werke, sondern die göttliche Gnade uns das Heil verschaffen, so sind immerhin das „reine Gewissen" und die „guten Werke" so stark hervorgehoben, dass das Christentum 1. Tim. 2, 10 eine *θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν* genannt werden kann (vgl. 1. Tim. 2, 10. 2. Tim. 3, 17). Es ist nach Tit. 2, 11—14 u. Tit. 3, 4—8 die Hauptabsicht und der Haupterfolg der Erscheinung der göttlichen Barmherzigkeit, uns zu guten Werken zu veranlassen, welche ebendieselbe Gnade dann mit dem ewigen Leben und *ἀφθαρσία* belohnt (vgl. 2. Tim. 4, 18). Ist diese Auffassung auch keine ganz unberechtigte, paulinisch ist sie nicht und auch dem Ign. fehlt dieser moralistische Zug; ein religiös-mystischer tritt bei ihm an die Stelle, wie dies am klarsten erhellt, wenn man das *ἄνθρωπος θεοῦ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος* (2. Tim. 3, 13) vergleicht mit dem *ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος* Phld. 8. Der Lohngedanke findet sich bei Beiden in gleicher Weise, mit denselben Bildern vom Krieger, Athleten und vom gut angelegten Kapital ausgeführt (2. Tim. 2, 4. 1. Tim. 6, 19. Pol. 2. 3. 6, 2). In gleicher Weise wird 2. Tim. 2, 12 u. Ign. Sm. 5, 1 daran erinnert, dass der Herr die verleugnen wird, die ihn verleugnen. Beide Verfasser wünschen dann Vergeltung seitens der göttlichen Barmherzigkeit denen, die ihrer Seele Erfrischung geboten (Ign. Eph. 2 u. 2. Tim. 1, 16. 18). Der Unterschied ist nur der, dass derartige Motive, wie Furcht vor Strafe oder bedenklichen innern oder äussern Folgen, oder Hoffnung auf die himmlische Belohnung diejenigen sind, mit welchen der Verfasser der Past.-Br. am häufigsten, Ign. am wenigsten operiert. Fehlt auch die Erinnerung an Christus und den innern Christen- und Glaubensstand in den Pastoralbriefen nicht, so tritt dies Moment doch lange nicht so stark hervor als bei Ign. Die Erinnerung an das Leiden des Führers um Christi willen als ein stärkendes Beispiel für die Leser ist wiederum Beiden gemeinsam. Die

eschatologischen Gedanken, in welchen bei Beiden die Hoffnung auf das ewige Leben im Vordergrund steht, sind doch insofern verschieden gefärbt, als in den Past.-Br. das Gemeinsame der Hoffnung auf ein Mitleben und Mitherrschen mit Christus in seinem ewigen Königreich (ähnlich wie bei Pls.)[1]), bei Ign. dagegen die individuelle Sehnsucht nach der ἕνωσις θεοῦ am meisten hervortritt. Die Universalität des Heils und das Gegründetsein desselben in einer völligen Erneuerung durch den heiligen Geist ist auch ein hier wie dort sich findender Gedanke. Jedoch ist Tit. 3, 6 der heilige Geist als eine Gabe Christi gedacht, während Ign. dazu neigt, wie er Gott und Christus in eins sieht, so auch Christus und den heiligen Geist nicht von einander zu scheiden. Doch sind das nicht etwa zwei verschiedene „Lehren" vom heiligen Geist, sondern zwei nebeneinander bestehende Nüancen der Vorstellung.

Im Ganzen sehen wir also eine Verwandtschaft der Auffassung in einigen gemeinchristlichen Gedanken und in einigen anderen, wo beide gleichermassen sich der vulgär-heidenchristlichen Auffassung des nachapostolischen Zeitalters nähern. Da wo die Pastoralbriefe in Terminologie oder Auffassung specifisch Paulinisches bewahrt haben, zeigt Ign. eine andersartige, teils gleichwertige, teils minderwertige Auffassung, und an nicht wenigen Punkten, wo er die Abweichung von Paulus mit den Pastoralbriefen teilt, hat er in mystisch-spekulativer Weise einen religiösen Ersatz, während die Pastoralbriefe zu einem religiös weniger kräftigen Moralismus hinneigen. Trotzdem brauchen wir es nicht zu bedauern, dass die Pastoralbriefe und nicht die Ignatiusbriefe in den Kanon gekommen sind; denn die einfachere, praktische Art der ersteren ist für uns Abendländer ungleich wirksamer und verständlicher, als die griechisch-morgenländische, mystische, oft schwer verständliche Denk- und Sprechweise des Ignatius, deren innerlicher, christlicher Gehalt nur von solchen recht verstanden werden kann, welche sich in die fremde, antike Art mit historischem Verständnis zurückzuversetzen vermögen. In letzterem Falle muss allerdings nach mehr als einer Seite hin den ignatianischen Briefen als den tieferen, wärmeren und ursprünglicheren der Vorzug gegeben werden.

In einigen Einzelheiten erinnern uns auch die Pastoralbriefe

1) 1. Tim. 1, 1. 16. 4, 8. 6, 19. 2. Tim. 1, 1. 2, 11. 4, 8. 18. Tit. 2, 13.

an den Gedankenkreis, in welchem sich Ign. mit Eph.- und Kol.-Br. durch die Annäherung an Joh. berührte. Wir haben dies in Tab. IIa zusammengestellt und brauchen es hier nicht zu wiederholen. Wir kommen später darauf zurück, wenn wir das Verhältnis des Ign. zur johanneischen Litteratur erörtert haben.

c) Kirche und kirchliches Amt.

Wenn wir nun dazu übergehen, den Begriff der Kirche und des Gemeindeamtes beider Schriftgruppen zu vergleichen, so kann dies hier nur mit Ausschluss aller rein historisch-archäologischen Fragen geschehen. Sehen wir von diesen ab, weil sie nur im Zusammenhang mit den übrigen Quellen untersucht werden können, und beschränken wir unsere Aufgabe dahin, die religiöse Wertschätzung und die principiellen Anschauungen vom Wesen der Kirche und des Gemeindeamts in Vergleich zu ziehen, so dürfen wir auch von den Pastoralbriefen im Ganzen als von einer einheitlichen Grösse reden und brauchen eine Entscheidung der Frage, ob und wie hier verschiedene Schichten zu unterscheiden sind, nicht zu Grunde zu legen [1]). Eine Tendenzfälschung, welche bestimmten neuen Ansichten die Autorität des Paulus geben will, liegt nicht vor. Gerade die Stellen, wo von den kirchlichen Ämtern die Rede ist, tragen mehr den Charakter von kurzen Kodifizierungen bestimmter Forderungen, welche das christliche Bewusstsein unter den entstandenen Verhältnissen erhob und welche im Namen des Paulus aufzuzeichnen und mit echten Briefstücken desselben zusammenzustellen man sich berechtigt und durch die Gefahren häretischer Bewegungen und einreissender Unordnungen veranlasst fühlte. Vergleichen wir nun diese Mahnungen und Anordnungen mit denen des Ignatius, so ergiebt sich gleich der erhebliche Unterschied, dass letzterer die Gemeinden ermahnt und die Autorität der Ämter der Gemeinde gegenüber hervorhebt und stärkt, während die Pastoralbriefe, auch dann,

1) Der nichtpaulinische Ursprung der Briefe im Ganzen scheint mir erwiesen zu sein; andrerseits ist es mehr als wahrscheinlich, dass zumal im 2. Tim. echte paulinische Bestandteile verborgen sind. Im Ganzen genommen haben die Briefe alle drei denselben nachpaulinischen Charakter. Die kirchlichen Anordnungen und Vorschriften sind zum Teil so lose aneinander gereiht, dass hier mehrfache Ergänzungen stattgefunden haben mögen.

wenn wir von der jetzigen Adressierung absehen, mehr die Episkopen und Diakonen selbst ermahnen, resp. die ganze Gemeinde incl. ihrer Beamten an den Massstab und die Grundsätze erinnern, die bezüglich der Ämter und leitenden Personen anzuwenden sind. Soweit thatsächlich auch die Autorität der Beamten in nicht unerheblichem Masse berührt ist, ist sie einfach stillschweigende Voraussetzung. Eine religiös-dogmatische Begründung, wie sie Ign. der Autorität des bischöflichen Amtes aus dem Begriff der Kirche sowohl wie aus dem Einheitsbedürfnis der Gemeinde giebt, fehlt in den Past.-Br. völlig. Auch die Forderungen, die er an den Bischof und Diakon stellt, sind nicht begründet aus ihrer gliedlichen Stellung in der Kirche oder durch die Analogie des Verhältnisses der Apostel zum Herrn, des Herrn zu Gott, sondern entweder durch allgemeinchristliche sittliche Grundsätze oder durch die besondere Rücksicht auf Verwaltungspflichten, Ordnung, Anstand und Ehre des christlichen Namens (nur 1. Tim. 3, 14 *πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*). Im Besondern unterstützt der Verfasser seine Mahnung durch die Erinnerung an die Leiden des Paulus um Christi willen und im Titusbrief auch durch die Erinnerung an ihre Erlösung durch Christus. Man sucht hier vergeblich nach Parallelen bei Ign., welche über das Allgemeine hinausgehen; höchstens einige Einzelheiten in Ign. ad Pol. können da genannt werden, wie die Mahnung, dass der Bischof treu, milde, geduldig, standhaft und im Lehren und Predigen unermüdlich sein soll. Das sind aber schliesslich Dinge, welche jedesmal, wo sich die Mahnung an die Vorsteher als die *διάκονοι* und *οἰκόνομοι* Gottes richtet, gesagt werden mussten. Im Ganzen sind die rein praktischen und ethischen Forderungen, die lose aneinander gereiht werden und etwas von dem juristischen, praktischen und nüchternen Geist der spätern römischen Kirche verraten, gar nicht zu vergleichen mit den überall in der religiösen Mystik wurzelnden und für sehr bestimmte Verhältnisse eigentümlich individualisierten Mahnungen des griechischen Bischofs. Dies tritt noch stärker hervor, wenn wir bei Beiden die leisen Ansätze, aus denen die Entwicklung zum Katholizismus hervorgegangen ist, ins Auge fassen. Ign. ist nicht weit davon, die irdische Kirche und ihre irdischen Vertreter für eine äquivalente Darstellung des Göttlichen zu halten und so das Sarkische und Menschliche in ekstasischer Weise in die mystische Einigung

mit der Gottheit mit hereinzuziehen: ein eben bemerkbarer Anfang zu der Entwicklung, welche die Kirche der Bilder und Symbole und Mysterien hervorgebracht hat. In den Pastoralbriefen wiederholt sich die Mahnung *μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες* (2. Tim. 3, 14), *φυλάξαι τὴν παραθήκην* und 1. Tim. 1, 3 *παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν*, und auf die rechte Überlieferung der rechten Wahrheit wird grosses Gewicht gelegt; im Zusammenhang damit auch auf die Gnadengabe, die durch Handauflegung des Presbyteriums vermittelt wird (1. Tim. 4, 14); die Art der Zurechtweisung der Sünder soll so sein dass die Andern Furcht vor Gleichem bekommen (5, 20), und für Klagen gegen Presbyter wird schon eine Prozessordnung gegeben, welche diese Hochstehenden vor Verleumdung schützt (1. Tim. 5, 19). Wollte man hier nach dem Wortlaut ausserhalb des Zusammenhangs gehen, so liessen sich diese Stellen leicht im Sinne der römischen Kirche auslegen; denn ein leiser Ansatz zu der Entwicklung liegt vor, die im Tridentinum und Vaticanum endigte. Auch der Ausdruck *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* kann in jener Richtung verstanden werden. Daneben steht natürlich noch manches tief evangelische Wort, die Verweisung auf die heilige Schrift als religiöse und sittliche Lehrmeisterin und die Warnung vor denen, die *μόρφωσιν εὐσεβείας* haben, aber die *δύναμις* verleugnen, so dass die katholische Kirche ebensowenig ein Recht hat, die Pastoralbriefe für sich in Anspruch zu nehmen, als die Briefe des Ign. Einen Schein des Rechts wird sie bei Beiden behaupten können, jedoch in sehr verschiedener Weise; bei Ign. könnte auch die griechische Kirche Anspruch erheben, bei den Pastoralbriefen dagegen schwerlich. Wir haben also bezüglich der Wertung der Kirche und ihrer Ämter in beiden Schriftgruppen mit einem noch viel erheblicheren Unterschied zu thun, als bezüglich der übrigen Lehranschauung. Was früher, was später ist, lässt sich auch hier schwer sagen [1]);

1) Am meisten verwandt ist in dieser Hinsicht der 1. Clem. Brief mit den Pastoralbriefen; die Veranlassung desselben ist der der ign. Briefe ähnlicher und daher die Betonung der Autorität der kirchlichen Leiter energischer. Aber auch 1. Clem. führt vorwiegend praktische und ethische Gründe ins Feld; von hier aus würde eine Gleichdatierung der Past. Br. und des 1. Clem. Br. sehr wohl möglich erscheinen.

bei Ign. ist der Ansatz zur katholischen Entwicklung jedenfalls etwas deutlicher, vielleicht aber nur deshalb, weil die religiöse und persönliche Energie eine grössere, überhaupt die ganze Aussprache individueller und charaktervoller ist und mehr aus dem Leben heraus kommt. —

So bestimmt sich denn das Verhältnis des Ign. zu den paulinischen Schriften im Allgemeinen dahin, dass die Verwandtschaft sowohl zu den ältesten sicher echten, als zu den jüngsten sicher unechten nicht weit über das je zu entsprechender Zeit Gemeinchristliche hinausgeht, aber in dem Masse eine grössere wird, als die paulinische Theologie, wie besonders im Epheserbrief, der johanneischen nahe kommt. Auf die Bestimmung des Verhältnisses der ign. Briefe zur johanneischen Litteratur, zu der wir jetzt übergehen, wird also Alles ankommen.

II. Ignatius und Johannes.

Es ist neuerdings fast allgemeine Annahme geworden, dass der Verfasser unserer Briefe, sei er nun Ign. oder nicht, mit den johanneischen Schriften des N. T.[1]) bekannt sei. Früher urteilten schon Baur, Hilgenfeld, Lipsius, Volkmar einerseits, Uhlhorn, Luthardt, G. H. Mayer andrerseits so. Holtzmann suchte das Gleiche in einer ausführlicheren Erörterung (Z. f. wiss. Th. 1877) zu beweisen, und B. Weiss (Einl. i. N. T. S. 31) hält es gleichfslls für unzweifelhaft. Zahn, der in seinem I. v. A. S. 664ff. das Verhältnis bespricht, meint, die litterarische Berührung müsse sehr offenbar sein, wenn sogar Lipsius sie zugegeben habe. Lightfoot macht in seinen Anmerkungen auf Entlehnungen aufmerksam. Alle diese Gelehrten stellten diese Frage in einem eigentlich litterarischen Sinne und behaupteten, dass die ignatianischen Briefe das vierte Evangelium, vielleicht auch die johanneischen Briefe, direkt benutzen. Für uns ist es die nächste Aufgabe, den ignatianischen Gedankenkreis im ganzen mit dem johanneischen zu vergleichen, um erst dann die litte-

---

1) Zunächst handelt es sich um Evangelium und Briefe, aber auch die Apokalypse wird von uns berücksichtigt werden.

rarischen Einzelheiten der Textvergleichung zu prüfen. Nicht zu Gunsten einer klaren Beantwortung der wichtigen Frage, welche jetzt, wo die Echtheit der ignat. Br. feststeht, ein erhöhtes Interesse bekommen hat, ist jener Vergleich der Gesamtcharaktere beider Schriftengruppen überhaupt nicht versucht oder mit der litterarischen Frage verquickt worden.

A. Die geistige Verwandtschaft.

1. Die johanneischen Grundgedanken bei Ignatius.

Wir brauchen uns zuerst nur die Grundcharakterzüge des ignatianischen Christentums, wie wir sie gefunden, zu vergegenwärtigen, um hier johanneischen Geist wiederzufinden. Es ist genau die Denkart des vierten Evangeliums, im Fleischlichen unmittelbar das Pneumatische, in der geschichtlichen Erscheinung unmittelbar das Ewige, Göttliche, im Zeitlichen das Überzeitliche, im Menschen Jesus Gott zu erfassen, wie es Ign. thut. Dadurch ist schon die Christologie beider in ähnlicher Weise bestimmt. Unmittelbar durch Christus erkennen beide den Vater.

a) Der Glaube an Jesus Christus.

Christus ist der *λόγος* Gottes oder, wie Ign. es auch nennt, die *γνώμη*, das *στόμα* Gottes. Die Einheit ist eine so völlige, dass alle Zeitunterschiede aufhören [1]), für uns ist er „*ὁ θεὸς ἡμῶν*“ (cf. Joh. 20, 28). Und doch ist diese Erscheinung des ewigen, unaussprechlichen Lichtes, dem nichts gleicht, und das *ταραχή* hervorruft (Joh. 1. Eph. 19), nur an dem zeitlichen, geschichtlichen Jesus Christus sichtbar. Trotz aller Offenbarungsidentität sind der Vater und der Sohn, der *πρὸ αἰώνων* bei ihm war, geschieden und auseinandergehalten. Christus ist nicht eine ideale Figur oder himmlischer Mensch, sondern er ist als Mensch — Gottes *γνώμη* und Offenbarung. Seine geschichtliche Persönlichkeit ist *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς* (Eph. 19, 3). Von ihr hebt Ign. gerade solche Züge hervor, welche uns sonst nur bei Joh. in idealer Weise gezeichnet werden. Mit dem Vater ist der Sohn ganz geeint, so, wie wir unter einander,

1) *ἀφ' ἑνὸς προσελθόντα, εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα*, cf. d. *εἰς κόλπον τοῦ πατρός* Joh. 1, 11 u. 13, 3, 16, 11.

die Glieder der Kirche mit dem Bischofe, eins sein sollen (Eph. 5, 1. Joh. 17, 17. 28). Er thut nichts ohne den Vater (M. 7, 1. Joh. 5, 19. 30) und gefällt ihm in allem wohl (M. 8, 2). Eine eigentliche Logoslehre ist bei Ign. noch weniger ausgebildet als bei Joh. Die kosmische Spekulation fehlt dem Ign. ganz. In den Johannesbriefen findet sich auch die gleiche Polemik gegen eine doketische Verflüchtigung dieses idealen und doch ganz geschichtlichen Christus. Ein feiner Unterschied zwischen der Anschauungsweise des Joh. und Ign. liegt aber vor. Führt Joh. im Prologe seines Evangeliums[1]) seine Leser auch von der Idee des ewigen λόγος immer konkreter zu der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, so führt er im Evangelium selbst doch den umgekehrten Weg. In ihm wird das der Person des Herrn über alle Zeit hinaus gleichmässig zu Grunde liegende ewige, göttliche Wesen immer mehr an dem geschichtlichen, konkreten Menschen Jesus enthüllt bis zu dem Schlussbekenntnisse: ὁ θεός μου (Joh. 20, 28). Man merkt dabei deutlich, dass von vorneherein der geschichtliche Christus der Ausgangspunkt ist, an dessen Person das Ewige offenbar wird. Bei Ign. dagegen haben wir beobachtet, dass sein eigentliches Interesse, sein Ausgangspunkt an dem Ewigen, Göttlichen allein haftet. Die geschichtliche Person ist nur der beständige Anhaltspunkt. Er denkt also so, wie die Leser des Prologs, welche Joh. von ihren λόγος-Vorstellungen zu Jesus Christus hinführt, um dann an ihm sie noch Höheres finden zu lassen. Solcher Führung ist auch Ign. gefolgt, das Ewige, Göttliche suchend, und nachdem er es an Christus gefunden, ist ihm der λόγος-Gedanke nur noch ein Ausdruck für das Ganze, der durch das ὁ θεός μου überboten ist. Gott, den ewigen, hat er in ihm gefunden, und nun ist Christi Leben, Christi σάρξ, Christi Leiden der beständige Anhaltspunkt für die Erfassung dessen, was er sucht. Der Ausgangspunkt ist bei ihm die Idee. Zwar

---

1) Diese Ausführungen knüpfen an einen Aufsatz A. Harnacks, „Über das Verhältnis des Prologs des 4. Ev. zum ganzen Werke". Zeitschr. f. Th. u. K. II. 3. Heft S. 189—231. Überhaupt für diesen Abschnitt ist noch besonders benutzt: Weizsäcker, Apost. Z. A. S. 493—560. Jedoch ist vorausgesetzt, dass Evang. u. Briefe von demselben Verf. stammen, dessen Identität mit dem Apostel Johannes mir unmöglich zu sein scheint. Irgendwelche Beziehung des letztern zum 4. Ev. liegt allerdings vor, vielleicht die, dass unser Evangelium von einem Schüler des Apostels geschrieben ist.

sind dies nur Vermutungen, die sich aber dadurch empfehlen, dass dies ein sehr natürlicher Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren Generation ist. Den Prolog des vierten Evangeliums braucht er darum so wenig wie dieses selbst gekannt zu haben, denn die Ideen, welche hier ihren schriftlichen Ausdruck gefunden haben, müssen vorher und nachher unter dem persönlichen Einflusse des Apostels, der hinter diesen Schriften steht, in der asiatischen Kirche mächtig gewesen sein. Der Einfluss johanneischen Geistes beschränkt sich aber nicht nur auf diese beiden Grundzüge, die Immanenz Gottes im Fleische und das lebendige Bild des mit seinem Vater im Wollen, Handeln und Reden einigen Christus, sondern, wie für Joh., so liegt auch für Ign. in dem Bekenntnisse: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* unmittelbar eingeschlossen, dass in und mit dieser Person ewiges Leben, Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntnis gegeben ist[1]).

b) Die Heilsthatsachen und die Heilsgüter.

Letztere tritt, wie wir sahen, bei Ign. etwas mehr zurück, während die häufige Wendung „*ἕνωσις θεοῦ*“ der johanneischen Mystik erst deutlichen Ausdruck giebt. Wie der johanneische Christus selbst „*ἡ ζωή*“ ist, so ist der ignatianische „*τὸ ζῆν*“ (Sm. 4, 1. Eph. 3, 2). Bei Joh. herrscht der Begriff gegenwärtigen Lebens stärker vor, bei Ign. mehr die verbürgte Hoffnung auf das Zukünftige. Tod und Auferstehung stehen hier wie dort im Mittelpunkte, und zwar bei Joh. nicht viel weniger als bei Ign. mit dem Tone auf der Auferstehung, der Lebensvermittelung[2]). Aber wie überall, so steht auch hier der Bischof in der Tiefe der Erfassung dadurch zurück, dass er Sünde und Schuld nicht

---

1) Es liegt nahe, auch 1. Joh. 5, 20: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος* auf Christus zu beziehen und so auszulegen, wie bei Ign., indem aus dem vorhergehenden *ἡμῖν — ἵνα γινώσκομεν* die subjektive Beziehung auf uns herüberzunehmen ist. Dies würde genau der ignatianische religiöse Modalismus sein, der von Jes. Chr. aussagt, dass in ihm die Heilsgüter: Gotteserfassung und ewiges Leben unmittelbar gegeben sind. Mit der „metaphysischen“ Gottheit Christi hat dies dann aber so wenig zu thun, wie das *θεός* Ign. Eph. 14 (S. 31).

2) Bemerkenswert ist auch das Fehlen des Begriffs *δικαιοσύνη* und der damit zusammenhängenden Gedankenreihen. *δίκαιος* steht bei Joh. auch nur im moral. und judiciellen Sinn, grade wie *δικαιοῦν* bei Ign.

zu würdigen weiss. Dass der Tod Jesu eine Offenbarung der Liebe Gottes ist (Joh. 15, 13. 1. Joh. 3, 16), versteht auch Ign. Besonders eigentümlich ist, dass die johanneische Verbindung von Wasser und Blut, welche ohne Zweifel eine symbolische Bedeutung für die reinigende Taufe hat, auch bei Ign. (Eph. 18, 2) wiederklingt. Auch dass die Taufe Jesu selbst bei Ign. zweimal erwähnt wird, ist bemerkenswert, da auch Joh. auf sie Gewicht legt. Die Auferstehung ist bei Beiden sowohl als Auferweckung durch den Vater als auch als eigene That Christi aufgefasst (Sm. 2, 1. Joh. 10, 18). Durch seine Erhöhung am Kreuze und die Auferstehung zieht er auch uns hinauf zu neuem Leben (Eph. 9, 1. Tr. 9, 2. 11, 2. cf. Joh. 12, 31). Christi eigenes, ewiges, göttliches Wesen wird aber, seitdem er beim Vater ist, noch mehr offenbar (R. 3, 3. cf. Joh. 14, 20. 16, 14. 17, 5), und dort bittet er für uns beim Vater (Eph. 4, 2. Joh. 17, 15. 1. Joh. 2, 1). Gegenwärtig lebt er in der Gemeinde, wie sie in ihm bleiben soll. Wie Joh. 6 die Symbolik des Abendmahles benutzt, um die Heilsgüter: innige Gottesgemeinschaft durch die Erfassung der Person Christi und ewiges Leben als lebendigen Besitz und höchste Hoffnung des Christen hinzustellen und den Genuss solch' unvergänglicher, ewiger Speise zu preisen, so thut es auch Ign. (R. 7). Nichts ist so deutlich in unseren Briefen von johanneischem Geiste getragen als die Gedanken von dem Geeintsein mit Jesus und durch ihn mit dem Vater. Nur die Anwendung dieser Auffassung auf die Einheit der grossen Kirche und der Einzelgemeinde mit Bischof und Presbytern bezeichnet eine weitere Entwickelung dieser Gedanken unter Miteinwirkung der Ideen des Epheserbriefes.

c) Das neue Leben in Glauben und Liebe.

Wenn bei Joh. die Entstehung des neuen Lebens als eine Geburt aus Gott aufgefasst ist, und als eine Wiedergeburt aus Wasser und Geist, so entspricht dies dem *ἀναστίσασθαι ἐν πίστει* Tr. 8, 1 und ist analog dem *γεννηθῆναι* mit dem Haupte Christus Tr. 11, 2. Doch ist nicht nur der johanneische Ausdruck hier nicht wiedergegeben, sondern auch der Gedanke ist etwas anders. Die Auffassung des christlichen Lebens selbst, sich in Glauben und Liebe zusammenfassend, ist auch die gleiche. Doch hat der ignatianische Begriff mehr mystischen Gehalt, während im johan-

neischen die Beziehung auf die Erkenntnis der Wahrheit eine engere ist. Die Liebe[1]) ist bei Joh. noch viel enger angeknüpft an die Liebe Gottes zu uns, obgleich, wie wir gesehen, dies Moment auch bei Ign. (zumal in den Wechselwendungen: Thut ihr ..... wie der Herr euch) der Sache nach durchaus nicht fehlt. In diesem Sinne ist auch das Vorbild des Herrn geltend gemacht (J. Eph. 10 etc. Joh. 13, 15. 15, 12. 1. Joh. 3, 3. 16). Kann dies aber auch als christliches Gemeingut betrachtet werden, so weist der eigentümliche, scharfe, ethische Dualismus, die Trennung der *σαρκικοί* und der *πνευματικοί*, der Welt Gottes und der des Weltfürsten, des Todes und des Lebens, des Glaubens und des Unglaubens (Eph. 8, 2. 14, 1 u. 2. M. 5, 2) deutlich auf johanneische Denkweise. Zumal Eph. 14: *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ* hat an 1. Joh. 3, 6 seine genaue Parallele. Lässt sich bei Joh. sogar eine Neigung dazu verspüren, den Gegensatz des *ἐκ τοῦ θεοῦ* und des *ἐκ τοῦ κόσμου* bis in die Naturgrundlage des Menschen zurückzuverlegen, die sich nur auslebt, während doch zugleich die Notwendigkeit der Neugeburt eine ernste sittliche Aufforderung ist ohne jede Abschwächung der persönlichen Verantwortlichkeit, so dass eben jenes fertige *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* erst mit der Wiedergeburt nicht ohne sittliche Selbstthätigkeit seinen Anfang nimmt, so lässt sich der gleiche Doppelcharakter auch bei Ign. beobachten. Dem *φύσει* Eph. 1, 1 *κατὰ φύσιν* Tr. 1, 1 steht die Mahnung *ἀναπτίσασθε ἑαυτοῖς* (Tr. 8, 1) gegenüber. Ja sogar der Austritt aus der Gemeinde wird 1. Joh. 2, 19 als ein Selbstausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott wie bei Ign. Eph. 5 bezeichnet. Die Gemeinde Gottes ist auf den Hass der Welt angewiesen (R. 3, 3 u. Joh. 15, 18 u. A.). Neben dieser ethischen und kirchlichen Auffassung des Gegensatzes hat auch der mythologische Ausdruck für dieselbe Sache bei Beiden etwas sehr Verwandtes. Gott steht der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Joh.) — *τοῦ αἰῶνος τούτου* (Ign.) gegenüber, und die Erlösung ist eine Befreiung aus seiner Gewalt. Er ist der Verführer, und in seinem Dienste stehen die Irrlehrer und Feinde der Gemeinde, vor denen man sich hüten

1) Liebe und Leben sind auch bei Ign. wechselseitig bedingt (cf. Sm. 7, 1), und alle seine Hauptermahnungen laufen darauf hinaus, dass Liebe geübt werden soll.

soll wie vor Wölfen (Phld. 2, 2. Joh. 10). Dass das Leben in Glauben und Liebe, das Sein und Bleiben in Christo sich darin äussert, dass man seine Gebote hält, ist ebenfalls dem Joh. und Ign.[1]) gemeinsam und bedeutet bei Letzterem so wenig wie bei Ersterem eine katholisch-gesetzliche Umbildung. Und wie bei Ign. der Betrachtung des Lebens als einer Auswirkung des mit Glauben und Liebe gegebenen Principes, das Sünde und Hass absolut ausschliesst (Eph. 14), die andere gegenübersteht, welche nach vorwärts blickt auf die Verantwortung vor dem wieder erscheinenden Herrn (Eph. 15. 3), der sich unser nicht soll schämen müssen (Sm. 10, 2. cf. 1. Joh. 4, 17), auf den Lohn, der im Himmel aufbehalten wird und unverkürzt erworben werden soll, so auch bei Joh. (1. Joh. 2, 28. 3, 2. 2. Joh. 8. Joh. 12, 26. cf. Phld. 10, 2. 11, 2. Sm. 9, 1. 11, 3). Auf diese einfachen Züge beschränken[2]) sich bei beiden die eschatologischen Gedanken; nur hat Joh. einige aus der jüdischen Eschatologie (Erweckung aus den Gräbern, Gerichtstag, Antichrist), welche dem Heidenchristen fehlen.

d) Stellung zum Alten Testament und zum Judentum.

Dieser nationale Unterschied, der auch in dem Fehlen des Messiasbegriffes, in dem Mangel an Verständnis der Sünde u. a., bei Ign. hervortritt, macht sich einigermassen auch geltend in der Stellung zum A. T. Nicht nur durch genaue Bekanntschaft mit jüdischen Gedanken und Streitfragen, welche Ign. als längst überwundene Geschichten behandelt, weicht das vierte Evangelium von unseren Briefen ab, sondern auch durch eine nicht seltene Benutzung alttestamentlicher Weissagungen und eine höhere Würdigung des Eigentumsvolkes und seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung. — Noch grösser ist aber die Ähnlichkeit sowohl in den vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnissen als in der principiellen Stellungnahme zum Judentume. Folgt man nämlich den Beobachtungen, welche Weizsäcker (Ap. Z. A. S. 539 ff.) an dem Joh.-Ev. gemacht auf Stellen, die uns deutlich ein Wort

---

1) Die sing. absol. Form: ἡ ἐντολή Tr. 13, Sm. 8 erinnert auch an Joh.

2) Principiell sind eben die Charaktere Gottes und der Welt bereits jetzt geschieden, und auch die Vernichtung des Todes ist mit der Erscheinung Christi selbst vollzogen. Eph. 8, 2. 19, 3.

des Evangelisten an seine kleinasiatischen Gemeinden und eine Antwort auf deren Fragen, eine Wiederspiegelung ihrer Kämpfe und Verhältnisse — unbeschadet eines historischen Kernes für Jesu Zeit — wiedergeben, so ergiebt sich eine recht frappante Verwandtschaft mit den ignatianischen Briefen. Das Hauptbeispiel, an dem der Erzähler Jesu Streit mit den Juden illustriert, ist die Sabbatfrage (C. 5), und nur an diesem Punkte hat auch Ign. noch eine Mahnung zur Freiheit der Christen nötig. Er richtet sich allerdings an heidenchristliche Leser (M. 9, 1), die er darauf hinweisen kann, dass selbst die zum Christentume übergetretenen Juden den Auferstehungstag angenommen hätten. Eine Mahnung zur Aufgabe des jüdischen Gesetzes ist aber immer noch am Platze. Über Christus besteht auch in der Gemeinde des Joh.-Ev. eine Kontroverse, welche der Verfasser in den Reden Jesu durchblicken lässt. In diesem Streite berufen sich die Juden auf die Schrift, und der Herr wirft ihnen vor, sie glaubten dem Zeugnisse derselben nicht. Auch die Philadelphischen Gegner berufen sich auf die *ἀρχεῖα*, aber sie glauben dem *γέγραπται* in Bezug auf Tod und Auferstehung nicht. Jesus sagt, die Schriften zeugten von ihm, aber er nähme kein Zeugnis von andern (5, 31 ff.). Ign. sagt: Gesetz und Propheten zeugen auf Christus, aber der beste Beweis ist der Glaube und das Festhalten Jesu Christi selbst und der unmittelbaren Macht der Heilsthatsachen. Hier wie dort ist dem leeren Schriftglauben der unmittelbare Christusglaube gegenübergestellt und doch zugleich das Zeugnis der Propheten anerkannt. Nicht Moses giebt das Brot vom Himmel und das Leben, sondern allein Christi Person selbst (Joh. 6, 32), deshalb ist das Evangelium von ihm ein *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* (Ign.). Aber nicht nur die Form des Streites ist bei Joh. und Ign. ähnlich, sondern auch die Einwände der Juden, welche der Verfasser Jesus beantworten lässt, stimmen mit denen der ignatianischen Irrlehrer, obgleich der Gesichtspunkt etwas geändert ist. So ist Joh. 7, 4 ff. die Herkunft aus Galiläa geltend gemacht gegen die geweissagte Davidsohnschaft. Ign. betont ebenfalls — aber mehr im antidoketischen Interesse — das „*ἐκ σπέρματος Δαβίδ*“ als das auf Jesus Zutreffende. Wenn Christus Joh. 8, 54 sagt *ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε, ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστιν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν*, so kann sich in dem *θεὸς ἡμῶν* ein Vorwurf der kleinasiatischen Judaisten wiederspiegeln, welche diesen

Ausdruck für den Vater reservieren wollten und in einem ὁ θεός μου Joh. 20, 28 eine Blasphemie sahen. In diesem Falle würde das ὁ θεὸς ἡμῶν bei Ign. vielleicht auch nicht ohne polemische Rücksicht sein. Nach Joh. 12, 34 ist aber der Hauptanstoss der weissagungswidrige Tod Jesu. An dieser Stelle ist der Einfluss der Abfassungszeit auf die Wiedergabe der Rede Jesu auch am Deutlichsten, und damit eine Rücksichtnahme auf kleinasiatische Lehrstreitigkeiten am Wahrscheinlichsten. Ist nun auch bei Ign. nur Phld. 8 von der Polemik von der Schriftautorität aus die Rede, und sonst überall die antidoketische Tendenz bei der Betonung des wahren Leidens sichtbar, so spricht doch alles dafür, dass wenigstens in einigen Gemeinden jene jüdisch-alttestamentlichen und diese doketischen Angriffe von denselben Leuten kamen [1]). Waren diese Judaisten aber nach Phld. 6 heidnischer Abstammung, so machte sich die specifisch-jüdische Messiasvorstellung als eines irdischen Herrschers nicht geltend, sondern vielmehr die heidnische Neigung zum Doketismus, der sich nach Übernahme des A. T. leicht des Mangels von Todesweissagungen in demselben bemächtigte, um über die μωρία des Kreuzes hinwegzukommen. Nun bekämpft auch das Joh.-Ev. nicht nur solche Leugnung der Weissagung [2]), sondern Joh. 19, 34. 20, 24 ff. auch doketische Ansichten (cf. auch 1. Joh. 4, 2, vgl. Pol. ad Phil. 7, 1). Wir haben also jedenfalls sowohl bei Ign. als bei Joh. das Zusammentreffen der Verteidigung sowohl gegen Angriffe mit Berufung auf die ἀρχεῖα als gegen Doketen. Letzteres tritt bei Ign., Ersteres bei Joh. mehr hervor, wo die Rücksicht auf national-jüdische Einwände noch hinzukommt. Im Wesentlichen sind auch die Waffen dieselben: der Rückzug auf den unmittelbaren Christusglauben, und der antidoketische Beweis aus Thatsachen der Geschichte Jesu (cf. Sm. 3). Die Form, die Auswahl des Stoffes ist aber, wie gleich hier bemerkt werden mag, eine verschiedene, und nirgends findet sich eine Spur der Benutzung von Stellen des Joh.-Ev. bei Ign. Dass aber in diesen Punkten, wo auch der Einfluss des Paulus offen zu Tage liegt, die Gesichtspunkte durchaus johanneischer Art sind, ist sehr beachtenswert.

1) Cf. S. 81 Anm. 1.

2) Leidensweissagungen Joh. 19, 24. 25. 28. Weissagung der Auferstehung 20, 9.

Wir finden also nicht nur die ganze Denkart, sondern fast sämtliche eigentümliche Charakterzüge des Joh.-Ev.[1]) und der Briefe bei Ign. wieder, sowie eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten der Gedankenwelt im Einzelnen. Die johanneischen Schriften sind aber nicht nur an Umfang, sondern auch an Tiefe, Originalität, Stringenz und Ausbildung dieser Gedankenwelt unseren Briefen bei weitem überlegen. Man muss bei Ign. erst kombinieren, um deutlich das Gleiche herauszustellen. Das liegt allerdings auch daran, dass Ign. durchaus eine selbständige, originelle Form für diese Gedanken hat, und zwar eine sehr knappe, die in der Kürze Geistreichtum sucht. Auch ist der Zweck der Briefe ja ein beschränkter, und es ist doch schon der Bewunderung wert, wie viele Gedanken unter der Entwickelung des einen von der Einheit der Kirche zum Vorschein kommen. Dieser kirchliche Grundgedanke findet sich, wie wir sahen, vorher im Epheserbrief. Wir hatten auch diesen schon der hier beobachteten Strömung untergeordnet. Es wird, ehe wir dazu übergehen, das litterarische Verhältnis zum Joh.-Ev. zu prüfen, angebracht sein, unsere Briefe auch mit der anderen grossen Schrift, welche unter dem Namen des Joh. hierhin gehört, der Apokalypse, in Bezug auf den allgemeinen Ideengehalt zu vergleichen.

2. Die Verwandtschaft mit der johanneischen Apokalypse.

Ein Vergleich zwischen zwei so verschiedenen Urkunden, wie der Apokalypse eines judenchristlich denkenden Mannes und kurzen Gelegenheitsbriefen eines mit jüdischen Gedanken überhaupt nicht vertrauten Heidenchristen, lässt zunächst sehr wenig erwarten. Das gesamte eschatologische Material kommt überhaupt nicht in Betracht, ebensowenig wie alles Alttestamentliche. Alle specifisch-christlichen Gedanken beschränken sich aber in der Apok. überhaupt auf Kap. 1—6. 7, 9—47. 21 u. 22 und ganz wenige erklärende Zwischenbemerkungen und Übersetzungen in dem übrigen ganz jüdischen Teile des Buches[2]). Aber auch,

1) Von den fehlenden sind ausser den jüdisch beeinflussten hervorzuheben: Paraklet, Gotteskindschaft, Vermittelung der Weltschöpfung, ἱλασμός der Sünden.

2) Es darf als sehr wahrscheinlich gelten, dass dieser jüdische Teil eine ältere, rein jüdische Apokalypse ist, welche der kleinasiatische Verf.

wenn wir uns nur an die christlichen Teile halten, sind wir hier auf Einzelheiten beschränkt. Doch weisen uns diese auf einen johanneischen Gedankenkreis deutlich hin. So zuerst der Name: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 19, 11 und die charakteristische Wendung *ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου* 2, 27, welche in johanneisch-ignatianischer Weise das Verhältnis Jesu zu den Christen in Parallele setzt mit dem Jesu zu seinem Vater. Wenn Christus 22, 13 *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* heisst, so entspricht das sachlich ganz der Vorstellung des Ign., dass seine *παρουσία* in der *σάρξ* der Anfang des von Gott Bereiteten sei, während wiederum seine ganze Person die *ἕνωσις* darstellt, welche er als das *τέλος* verspricht und verbürgt; formell erinnert diese Zusammenfassung an die von Glauben und Liebe als *ἀρχὴ καὶ τέλος*; ist diese doch nur die subjektive Kehrseite zu jener christologischen Glaubensthatsache. Auch 2, 8 giebt der Name: *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν* dieselbe Beziehung an die Hand. Heisst Christus 22, 16 *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωινός*, so erinnert das an Ign. Eph. 19 *ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν* etc.[1]). Nach dem Zusatze 10, 7 ist wie bei Ign. *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* bereits vollendet, welches schon die Propheten geweissagt haben. M. 9, 1 und Apok. 1, 10 ist der Tag des Herrn (*κυριακή*) erwähnt. Wie der heilige Geist in Ign. ruft: *δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα*, so ist es der Geist, der mit der Braut ruft: *ἔρχου*. Liegt in dem *ξύλον τῆς ζωῆς* 22, 14 u. 19 ausser der Beziehung auf den Paradiesesbaum auch eine Anspielung auf das Kreuz Christi, so entspricht dem ganz die Vorstellung des Ign. von dem *σταυρὸς ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς* Sm. 1, 2 und den *κλάδοι τοῦ σταυροῦ* Tr. 11, 2. Sicherer und auffallender aber ist die Gleichheit in den Bezeichnungen des Heilsgutes: *ὕδωρ ζωῆς* (22, 11. 17. 21, 6. cf. R. 7), das Himmelsbrot beim Judenchristen *μάννα*, beim Heidenchristen *ἄρτος τοῦ θεοῦ*, die himmlische Mahlzeit mit dem Herrn als Bild vollendeter wechselseitiger Gemeinschaft mit ihm (3, 20. R. 7), den *στέφανος τῆς ζωῆς* 2, 10 (cf. Pol. 2, 3 *ζωὴ αἰώνιος* als *θέμα*)

---

vielleicht erst übersetzt, jedenfalls umrahmt und eingeleitet und für christlichen Gebrauch zurecht gemacht hat. Die im Folgenden citierten Stellen aus cap. 8—20 sind sämtlich solche christliche erklärende Zusätze (nach einem Kolleg bei H. v. Soden).

1) Dagegen ist Apok. 12 hier im Vergleich mit Eph. 19, 1 aus dem Spiele zu lassen (gegen Völter).

und das Einschreiben ins Buch des Lebens (cf. das *ἐπιγραφῆναι* R. 2, 1). Auch sind *πίστις* und *ἀγάπη* Apoc. 2, 19 zusammengenannt mit der auch bei Ign. häufigen *ὑπομονή*. Der Zusatz 14, 12 nennt in johanneischer Weise die Christen *τηροῦντας τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ*. Jesus wird sich zu ihnen bekennen vor dem Vater und ihnen den Lohn geben. Wie Apoc. 3, 12 die bewährten Christen gleich Säulen sind, auf denen der Name Gottes steht, so sind dem Ign. die Christusleugner *στῆλαι*, auf denen nur Menschennamen stehen (Phld. 6, 1) [1]). Bemerkenswerter Weise ist sowohl in der Apok., als bei Ign. im Briefe an die Phld.-Gemeinde hier die antijudaistische Polemik am Stärksten. Beiderseits werden sie Hunde und giftmischende Ärzte genannnt (Apok. 22, 15 cf. Sm. 7. 5, 3. Phld. 6, 1). Dass die Gemeinde ein Tempel Gottes ist, kehrt auch Apok. 3, 12 wieder, und der Umstand, dass 18, 20. 21, 14 die Apostel glossatorisch eingefügt sind, erinnert an die Hochschätzung derselben bei Ign. Das apokalyptische Bild von den 24 um Gott thronenden Ältesten ist nahe verwandt dem des *συνέδριον θεοῦ* und dem *στέφανος πνευματικός* bei Ign., ebenso wie die *ᾠδὴ καινή* 5, 8. 9 an das Lied „Jesus Christus" Eph. 9 anklingt. Gewiss müssen ähnliche Vorstellungen, wie sie Ign. hat, zu dem Entwurfe jener Bilder die Grundlage gegeben haben. Jedoch ist es ganz unmöglich und fernliegend [2]), an diesen Stellen irgendwelche direkte litterarische Entlehnungen finden zu wollen; der Hinweis auf eine ähnliche Gedankenwelt scheint mir aber deutlich genug, und die Anschauung von dieser hat sich durch diesen Vergleich noch um einige Züge bereichert.

3) Der Anteil des Ignatius an einer in Kleinasien verbreiteten „johanneischen" Anschauungsweise.

Es ist damit zweifellos festgestellt, dass in Kleinasien eine reiche und ausgebildete Auffassung des Christentums gelebt hat,

---

1) Auf diese Berührung machte schon Harnack aufmerksam in seiner Anzeige des Lightfootschen Werkes: The Expositor, Dezember 1885 p. 412 Anm. 2.

2) Dies thut Völter, der einige der hier aufgezeichneten Parallelen auch giebt. Wie in seiner ganzen Untersuchung, so scheint V. mir auch hier mit der Annahme litterarischer Bekanntschaft und Entlehnung mit einer die wissenschaftliche Vorsicht stark verletzenden Schnelligkeit bei der Hand zu sein.

welche besonders schon im Eph.-Briefe bemerkbar wird, auch in den Past.-Briefen und dem 1. Petr.-Brief ihre Anklänge hat (vgl. Tab. IIa), von der sich deutliche Spuren im christlichen Teile der Apokalypse finden, und die in dem johanneischen Evangelium und den mit ihm nahe verbundenen Briefen ihren klassischen Ausdruck gefunden hat[1]). Es fragt sich nun, ob Ign. zu der Aneignung dieser Gedankenwelt durch Lektüre unseres vierten Evangeliums gekommen ist, oder ob man ihn für einen selbständigen Zeugen dieser Geistesart halten muss. Bis zu einem gewissen Grade hat die bisherige Untersuchung schon gezeigt, dass letzteres der Fall ist. Liessen sich nämlich auch Einzelheiten auf eine Übernahme aus dem vierten Evangelium deuten, so lässt sich doch ein solch' eigentümlicher, religiöser Modalismus, eine solche Mystik, eine solche Zusammenfassung und Betonung der gleichen Momente, ein solcher Christusglaube, überhaupt eine so gleiche Art zu denken und zu glauben nicht einfach durch eine Schrift auf jemand übertragen, der nicht Ähnliches und Gleiches auch sonst aufgenommen und zu seinem Eigentum gemacht hat. Auch beweisen ja sowohl mehrfache Umbiegungen, als auch eine selbständige Terminologie, dass der Verfasser „johanneische" Gedanken als eigene besitzt. Sollten wir daher wirklich zu dem Resultate kommen, dass Ign. das vierte Evangelium kennt, so würden wir wohl sein Christusbild und einige Einzelheiten allein auf diese Bekanntschaft zurückführen dürfen, müssten aber trotzdem daran festhalten, dass Ign. überhaupt bei der Aneignung seiner Gesamtauffassung unter dauerndem Einflusse eines „johanneisch" beeinflussten Gemeindekreises gestanden hat. Wir müssen daher bei der Prüfung der einzelnen Parallelen es als eine naheliegende Möglichkeit mit in Erwägung ziehen, dass die Ähnlichkeit sich nur aus der Gleichheit des Geistes, der Gesamtauffassung oder der Tradition gleicher Schule erklärt, nicht aber aus einer litterarischen, wenn auch nur erinnerungsmässigen Benutzung des vierten Evangeliums.

---

1) Einige Spuren dieser Auffassung finden sich auch im Briefe Polycarp's an die Phil.: Das Vorbild Chr. 2, 2. 8, 2; *πίστει καὶ ἀγ.* 4, 2; wer liebt, ist ohne Sünde 3, 3; Hervorhebung der *ἀγάπη*, Gehorsam gegen Presbyter und Diakonen wie gegen Gott und Chr. 5, 3; jeder Doket = Antichrist 7, 1 cf. 1. Joh. 4, 2. 3, 2. Joh. 7; Chr. *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν* 8, 1. Über den Anteil Justins an dieser Traditionslinie vgl. S. 140 ff. u. S. 149 ff.

B. Prüfung der litterarischen Verwandtschaft.

1. Einzelne Stellen.

Sicher ist die Beschränkung auf Annahme geistiger Verwandtschaft geboten an Stellen, wo der Wortlaut ein gänzlich anderer ist, und nur ein Gedanke vorliegt, der sich bei Joh. auch findet, wie R. 3, 2 *ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι* cf. Joh. 14, 19. Eph. 15, 3 mit Joh. 14, 21. Eph. 9 der *σταυρός* als *μηχανή* mit Joh. 12, 32, und eine ganze Reihe wichtiger Einzelheiten, welche wir bereits beim Vergleiche der Gesamtanschauungen eingeordnet haben[1]). Auch der *λόγος*-Name gehört unzweifelhaft hierhin. Ja, hier scheint das völlige Fehlen der johanneischen Formen, der Idee der Schöpfungsvermittelung und die durchaus andersartige Verwendung im Gegensatze zu einer *σιγή* Gottes, endlich der Ersatz des Wortes durch *γνώμη* und *στόμα πατρός* die Bekanntschaft mit dem johanneischen Prologe fast unmöglich zu machen, so gewiss andrerseits eine gemeinsame Grundanschauung nicht zu verkennen ist. Um nichts wahrscheinlicher wird die Herkunft des *λόγος* M. 8 aus Joh. 1 dadurch, dass sich in dem folgenden Relativsatze: *ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν* ein Gedankenanklang an Joh. 8, 29[2]) findet. Denn über den Grad von Ähnlichkeit, den ein solcher von selbst ergiebt, geht die Übereinstimmung der Worte nicht hinaus. Andrerseits klingt nun der bei Joh. vorhergehende Vers M. 7, 1 wieder in den Worten: *ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνώμενος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων.* Hier ist formell die Ähnlichkeit sehr gering. Da jenes Wort Joh. 8, 28 den Charakter des johanneischen Christus überhaupt sehr ausprägt, so ist eine Beziehung beider Stellen nicht zu leugnen, aber diese eben auf den Besitz eines gleichen Christus-Bildes zu

---

1) *ὁ θεός μου.* Joh. 20, 28; der Abschluss der Offenb. Chr. in der Erhöhung R. 3 u. Joh. 14, 20; Glaube und Liebe schliessen Sünde aus Eph. 14 u. 1. Joh. 3, 6; der Hass der Welt R. 3 u. Joh. 15, 18; *ἀνέστησεν ἑαυτόν* Sm. 2 mit Joh. 10, 18; *ὁ μόνος υἱός* Rom. inscr. u. d. *μονογενής* (Joh. 1); vgl. Tab. III.

2) Joh. 8, 29: *ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστιν. οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε*; cf. Tab. IIIa. 4 u. 5.

beschränken; oder es ist anzunehmen, dass hier ein echtes Herrenwort zu Grunde liegt, dessen Überlieferung unabhängig ist von seiner Aufnahme in das 4. Evangelium. Für den Ausdruck *θύρα τοῦ πατρός* nimmt auch Holtzmann in Erinnerung an Herm. Vis. 9 an, dass hier nur eine Joh. 10 verwandte Idee zum Ausdrucke kommt. Joh. 10, 7. 8 ist von der Beziehung zum Vater gar nicht die Rede und auch nicht von den alttestamentlichen Frommen. Von diesen abgesehen, würde Joh. 14, 6 dem Gedanken des Ign. noch genauer entsprechen; die Form ist aber dort wieder eine völlig andere. Den Gedanken hat bemerkenswerter Weise auch Mt. 11, 27. P. Eph. 2, 18. 1. Cl. 48, 4. Wir sind hier daher im Gedanken überhaupt auf weiter verbreitetes Gut hingewiesen; die Form klingt allerdings auch besonders an Joh. an. Eine Entlehnung aber aus Joh. 10 ist durch nichts wahrscheinlich gemacht. Besonders wichtig aber ist für unsere Frage R. 7. Zunächst erinnert der Ausdruck *ὕδωρ ζῶν* für den Geist, der in Ign. spicht, an Joh. 7, 39, wo der Erzähler selbst das „*ὕδωρ ζῶν*“ in einem Herrenworte auf den Geist deutet. Da er hier so deutlich seine eigene Auslegung von der Mitteilung des genau fixierten Herrenwortes trennt, so ist es wahrscheinlich, dass jene Erklärung Rücksicht nimmt auf einen Streit über die Bedeutung jenes Wortes in der Gemeinde (cf. auch Pol. ad Phil. 7, 1). Wir hätten dann bei Ign. die einfache Anwendung dieser Deutung das führt aber keineswegs auf eine Benutzung von Joh. 7, 38, da dieses Herrenwort gerade als auch sonst bekannt vorausgesetzt, und nun die richtige Erklärung gegeben wird. Deshalb kann es Ign. auch ebensogut kennen ohne das Joh.-Ev., und die Anwendung so kurz machen, weil auch die Deutung ihm so wie Joh. geläufig war. Aber die Beziehung auf jenes Herrenwort braucht auch nicht vorzuliegen. Es besteht ja auch eine Verwandtschaft zu *ὕδωρ ζῶν* Joh. 4, 11. 14, aber hier ist doch der Sinn ein andrer, der nur in Apok. 21, 6. 22, 11. Just. Dial. 69 u. 114 eine Parallele hat. Bei diesem Vergleiche ist die Beschränkung auf geistige Verwandtschaft noch sicherer. Beweisen lässt sich natürlich aus den zwei Worten überhaupt nichts. Die darauf folgenden Worte geben genau die Vorstellungen und die Symbolik von Joh. 6 wieder. Auch das hat die Stelle mit Joh. 6 gemein, dass eine Anspielung auf die Abendmahlssymbolik benutzt wird zur Veranschaulichung der innigsten Gemeinschaft mit Christus. Zahn

meint, so kurz und undeutlich hätte Ign. garnicht schreiben können, um sich überhaupt verständlich zu machen, wenn die Leser nicht durch Joh. 6, eine Schrift von anerkannter Autorität, vorbereitet waren. — Gewiss ist anzunehmen, dass Ign. auch mit kurzen Ausdrücken — in Rom! — verstanden zu werden glaubte, aber dass diese Voraussetzung bei den Römern durch das Joh.-Ev. hergestellt sein sollte (Zahn), ist selbst bei später Ansetzung unserer Briefe höchst unwahrscheinlich. Man wird eben an einer so erregten Stelle dem Märtyrer überhaupt nicht zu viel Reflexion zutrauen, ob er wohl verstanden werden würde, und daher lieber garnichts schliessen aus dem, was er bei den Lesern voraussetzen durfte oder zu dürfen glaubte. Die Frage bleibt besser darauf beschränkt, ob Ign. selbst jene Worte nur brauchen konnte, wenn er Joh. 6 gelesen hatte. Der Vorstellungskreis ist allerdings fast der gleiche. Auch der Gegensatz zur vergänglichen irdischen Speise ist ein gemeinsamer. Diese heisst aber bei Joh.: *βρῶσις ἀπολλυμένη* — bei Ign.: *τροφὴ φθορᾶς*. Der Trank heisst bei Joh. *πόσις*, bei Ign. *πόμα*, und die Hineinziehung der *ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου* und der *ἀγάπη ἄφθαρτος*, die sich im Tode Jesu (*αἷμα*) erwies, liegt dem johanneischen Zusammenhange ganz fern. Bei Joh. ist überdies von dem gegenwärtigen Genusse, bei Ign. von dem zukünftigen, jenseitigen die Rede. Auch haben wir das Himmelsbrot und die jenseitige Mahlzeit mit dem Herrn wieder mit anderen Ausdrücken in der Apok. wiedergefunden, und bei Joh. selbst heisst das Himmelsbrot meist *ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* und nur einmal wie bei Ign. *ἄρτος τοῦ θεοῦ*. Soweit die Stelle indirekt auch für das Abendmahl in Betracht kommt, haben wir *Διδ.* X (*τροφὴ πνευματική*) Barn. 11, 11 (geistiges *φαγεῖν*) und bei Justin Apol. 66 (*σάρξ* und *αἷμα* und *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*) Parallelen; die total verschiedene Form der Wiedergabe beweist hier überall, dass wohl eine ähnliche Vorstellung wie Joh. 6, aber keine Entlehnung vorliegt. Bei Ign., wo die Gedanken wirklich sehr ähnlich sind, würde man am ehesten ähnlichen Wortlaut erwarten. Wir fragen also: Wie kann Ign. Joh. 6 gelesen haben und sich dann so wenig an die Formen dort anschliessen? so wenig den Reichtum dort benutzen? Das etwas synoptisch klingende *ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου* (cf. Lc. 8, 14 *ἡδοναὶ τοῦ βίου*) könnte fast auf die Vermutung führen, dass die historische Grundlage der Jesusreden von Joh. 6 in einer

der synoptischen Traditionslinie angehörigen Form in den Worten des Ign. wiederklänge. Das würde an der geistigen Verwandtschaft mit Joh. 6 nichts ändern, da die Kombination der älteren historischen Überlieferung mit den eigenen Reflexionen und Gedanken überhaupt für die johanneische Gedankenwelt und auch für Ign. charakteristisch ist. Aber das ist nichts als eine Vermutung, und die Verwandtschaft ist hinlänglich durch Annahme einer gleichen christlichen Geistesart und Anschauungsweise erklärt, deren Existenz ja auch bei der entgegengesetzten Entscheidung feststeht. Schwieriger wird die Frage bei solchen Stellen, wo gar keine religiöse Gedankenverwandtschaft vorliegt, sondern nur ein äusserlicher Anklang an den Erzählungstext des Evg. Hier bleibt, wenn überhaupt eine Beziehung vorliegen muss, nur Kenntnis des vierten Ev. oder die Annahme einer verwandten Tradition übrig; letzteres ist aber etwas sehr Unsicheres. Deshalb haben sich die meisten Gelehrten bei Phld. 7 für die Benutzung von Joh. 3, 8 entschieden. Die Stellen lauten:

Ign. *εἰ γὰρ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.*

Joh. *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.*

Dass der Gedanke ein andrer ist, liegt auf der Hand. Bei Joh. ist zunächst vom Winde die Rede und nur indirekt vom heiligen Geiste, aus dem heraus die Wiedergeburt erfolgt. Der Gegensatz ist eine Wirkung, deren Herkunft jeder Mensch kennt. Bei Ign. ist es der heilige Geist selbst, dessen sichere Selbstgewissheit über seine Herkunft aus Gott betont wird, während die anderen Menschen *κατὰ σάρκα* irren. Ign. sagt überhaupt etwas ganz Anderes, und das *καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει* ist ihm ganz eigentümlich, obgleich es unmittelbar zu dem Vorhergehenden gehört. Die Stelle enthält also weder einen Widerspruch (Schwegler) gegen Joh., noch eine Erweiterung desselben (Zahn), sondern es fehlt, auf den Gedanken gesehen, jede nähere Beziehung. Nur dass der Geist sich unmittelbar kund giebt und

keines Beweises bedarf, sondern diesen in sich selbst trägt, kommt hier wie dort zum Ausdrucke, obgleich bei Joh. dies zunächst von der Thatsache der Wiedergeburt gesagt wird. Diese auf den Beweis verzichtende unmittelbare Geistesgewissheit und Glaubenskraft, die nichts auf äusseres Zeugnis giebt, sondern sich unmittelbar an die Sache selber hält, haben wir z. B. an der Stellung zum A. T. als einen gemeinsamen inneren Charakterzug für Ign. und Joh. festgestellt, der sich garnicht durch Benutzung einzelner Stellen oder einer Schrift aneignen lässt ohne eine wenigstens nebenhergehende gleiche geistige und religiöse Berührung der Denkart. Diese ist daher gewiss auch an dieser Stelle vorhanden, aber die litterarische Beziehung könnte nur eine ganz formelle, gleichsam akustische sein. Dies ist es ja doch auch nur, was uns im ersten Momente an das *πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει* Joh. 3, 8 erinnert, worauf der Gedankenzusammenhang nicht leicht führen würde. Unter diesen Umständen ist es beachtenswert, dass ganz ähnliche Wendungen in ganz anderem Zusammenhange bei Joh. vorkommen (Joh. 8, 14 *οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω*! Joh. 13, 3 *εἰδώς — ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.* 1. Joh. 2, 11 *ὁ μισῶν — οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει*[1]). Besonders die erste Stelle ist recht auffallend, da hier genau dasselbe von Christus über sich selbst gesagt wird, was Ign. über den heiligen Geist sagt. Man würde sich viel besser auf diese Stelle berufen als auf Joh. 3, 8. Aber der Unterschied des Subjektes macht auch hier allgemeine geistige Verwandtschaft wahrscheinlicher. Die Gleichheit der Form auf eine johanneische Schulsprache zurückzuführen ist sowohl des rein formellen Charakters wegen unmöglich als auch deshalb, weil Ign. eben sonst gerade nirgends sprachliche Verwandtschaft zeigt. Dagegen ist es möglich, dass eine im dortigen Gebiet allgemein übliche Redeweise in dieser naheliegenden Wendung vorliegt, woran auch Apok. 7, 13 *τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον* und Ign. Eph. 12: *οἶδα τίς εἰμι*

1) Vgl. auch Joh. 7, 27 *τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.*
„ 7, 28 *κἀμὲ οἴδατε πόθεν εἰμί.*
„ 9, 29 *τοῦτον οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.*
„ 14, 5 *οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις.*
„ 15, 28 *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.*
„ 12, 35 *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.*

καὶ τίσιν γράφω teilnehmen würde. Besser noch ist allerdings die auffällige Gleichheit der Form erklärt, wenn ein Herrenwort wie Joh. 8, 14 die Grundlage bildete; die oben angeführten Stellen Joh. 8, 14. 7, 28 würden dann eine Art Variationen desselben sein, wie wir dies bei Joh. so oft haben. Dann brauchte Ign. dieses Wort auch nicht aus dem vierten Evangelium zu haben. Auch ist sehr denkbar, dass Joh. 3 anderweitig in einer dem Ign. verwandteren Form umlief. Hierfür würde sprechen, dass auch die vorhergehenden Worte von der Wiedergeburt uns bei Justin Ap. I, 61, 7. Ps. Clem. Hom. XI, 26 in einer anderen Relation vorliegen, wie W. Bousset[1]) nachgewiesen hat. Das sind allerdings nur Möglichkeiten, die nicht strenge bewiesen werden können. Es genügt hier deshalb, festzustellen, dass aus Phld. 7 ein Beweis für die Kenntnis des vierten Evang. nicht entnommen werden kann, ja, dass ein ziemlich grosser Spielraum für eben so wahrscheinliche andere Erklärungen bleibt. — Man hat nun aber schliesslich auch die Art der Erwähnung der Salbung Jesu (Eph. 17) auf Joh. 12 zurückführen zu müssen geglaubt. Weil dort 12, 3 allein erwähnt wird, dass das ganze Haus sich mit Wohlgeruch füllt, soll sich darauf allein das ἵνα πνέῃ ἐκκλησία ἀφθαρσίαν im Gegensatz zur δυσωδία der Gegner beziehen können. Wie das Haus von Wohlgeruch erfüllt wird, so auch die Kirche (Zahn, Patr. app. II, z. d. St.). Diese Erklärung verkennt aber ganz den eigentümlich ignatianischen Gedanken, dass die Kirche gerade als Leib des Hauptes an dieser Salbung Teil hat[2]). Dieses mystische Verhältnis ist für Ign. die Hauptsache. Für diese Auslegung kommt es aber gerade auf die Worte ἐπὶ τῆς κεφαλῆς an, welche bei Joh. fehlen, während Mt. 26, 7 f. Mc. 14, 3 f. sie bieten. Danach ist die Beziehung auf das Joh.-Ev. direkt ausgeschlossen.

---

1) Wilh. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers. Gött. 1891. S. 116. 117.

2) So auch bei Orig. c. Cels. VI. 79 (bei Lightf. z. d. St.) ἐπεὶ Χρ. κεφαλή ἐστιν τῆς ἐκκλησίας ὡς εἶναι ἓν σῶμα Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλ. τὸ μύρον ἀπὸ κεφαλῆς καταβέβηκεν.

2. Benutzung der synoptischen statt der johanneischen Erzählung.

Hat uns bei den bisherigen Stellen die Prüfung nur ergeben, dass eine litterarische Entlehnung anzunehmen durchaus nicht nötig, ja sogar unwahrscheinlich ist, so ist diese letztgenannte Stelle das erste Argument dafür, dass jener weit verbreiteten Annahme sogar erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Denn, warum hat Ign., wenn alle seine johanneischen Gedanken aus dem vierten Ev. stammen, dieses nicht auch hier benutzt? Diese Frage erheischt noch dringender eine Erklärung angesichts von Sm. 3. Dort will Ign. beweisen, dass der Herr auch nach der Auferstehung noch einen Fleischesleib gehabt habe. Hierfür hätte er in der Erzählung Joh. 20, 20. 24 ff. einen guten Beleg gehabt. Statt dessen benutzt er eine uns unbekannte Relation, die kurz den leiblichen Verkehr mit den Jüngern um Petrus berichtet, vielleicht das sogen. *κήρυγμα Πέτρου* (nach Orig. doctrina Petri)[1]. Auch das Herausfliessen von Wasser und Blut beim Lanzenstiche hätte sich gut gegen die Doketen benutzen lassen. Überall, wo Ign. Anklänge an die evangelische Geschichte hat, ist er sonst Matth. am nächsten, und die Benutzung desselben ist durchaus nicht selten. Besonders deutlich ist die Entlehnung der Motivierung der Taufe Jesu Sm. 1 aus Mt. 3, 15 mit einem dem Ign. ganz fremden Gedanken; ferner Mt. 10, 16 und Pol. 2 in fast wörtlicher Uebereinstimmung; *ὁ χωρῶν χωρείτω* Sm. 6 cf. Mt. 18, 12; Eph. 5 vgl. Mt. 18, 19. 20 (die Kraft des Gebets von 2 od. 3); Eph. 6 der Gedanke von Joh. 13, 20 mit Worten aus Mt. 21, 23 ff. und Mt. 10, 40 (*δέχεσθαι* statt *λαμβάνειν*); *φυτεία πατρός* Tr. 11, Phld. 3 aus Mt. 15, 13, wofür sich aus Joh. 15 die Form auch hätte bieten können; zu Eph. 10 vgl. Mt. 5, 44, Lc. 6, 27. 28 (Feindesliebe); zu Eph 10, 3 *βοτάνη τοῦ διαβόλου* vgl. Mt. 13, 25 ff.; zu Eph. 14, 2 *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ* vgl. Mt. 12, 33; Eph. 16, 2 *πῦρ ἄσβεστον* vgl. Mt. 3, 12, Mc. 9, 45; Phld. 2 *λύκοι ἀξιόπιστοι* vgl. *λύκοι ἅρπαγοι* Mt. 7, 15, dagegen ganz anders *μισθωτός* Joh. 10, 12; Sm. 10 *ἐπαισχύνεσθαι* d. Herrn vgl. Mc. 8, 38; *γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος* vgl.

1) Vgl. dazu: v. Dobschütz (Das Kerygma Petri. Leipzig 1893 S. 82 ff.). der der Vermutung, dass Ign. aus mündlicher Tradition geschöpft habe, den Vorzug giebt.

Mt. 26, 41; *πάντων τοὺς νόσους βάσταζε* vgl. Mt. 8, 17; dies sind nicht einmal Erzählungsstoffe, dass man sagen könnte, für diese sei Ign. an die ältere Tradition gewöhnt gewesen. Hätte Ign. nur jene oben geprüften Anklänge an Joh. an wenigen einzelnen Stellen, so könnte man an Zufall denken, dass er nicht noch öfter Spuren einzelner Benutzung hat, oder glauben, johanneische Gedanken hätten ihm ferne gelegen. Nun steht aber Ign. der Gedankenwelt des Evang. sehr nahe. Soll ihn eine gründliche Vertiefung in die Gedanken des Ev. zu solcher Gleichheit der Denkart und religiösen Auffassungsweise geführt haben, so würde es doch das einzig Natürliche sein, dass er es auch sonst benutzt hat, statt sich konsequent an die synoptische Tradition [1]) zu halten, deren Christusbild und deren Auffassungsweise überhaupt eine andere ist.

---

1) Ob unsere jetzigen Evangelien benutzt sind oder nur ihre Vorstufen oder parallele Erscheinungen, bleibt ungewiss. Es ist sehr bemerkenswert, dass fast sämtliche Stellen, die in Betracht kommen, unserm jetzigen Matthäus-Evangelium am nächsten stehen, und zwar grade solchen Versen desselben, welche keine Parallelen in Mc. und Lc. haben, also wahrscheinlich den primären Hauptquellen nicht entstammen. Dies ist der Fall bei Sm. 1, 1 vgl. nur Mth. 3, 15; Pol. 1 vgl. nur Mth. 8, 13; Pol. 2, 2 vgl. nur Mth. 10, 16; Sm. 6, 1 vgl. nur Mth. 19, 12; Eph. 6 *οἰκοδεσπότης* vgl. nur Mth. 21, 33; Eph. 5, 2 vgl. Mth. 18, 19; Phld. 3. Tr. 11 *φυτεία πατρός* vgl. nur Mth. 15, 13; Eph. 10, 3 vgl. Mth. 13, 25; Phld. 2, 2 vgl. nur Mth. 7, 15; M. 10 *ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ* vgl. besser Mth. 5, 13 als Lc. 14, 34; zu Pol. 3, 2 *τοὺς καιροὺς καταμάνθανε* vgl. besser Mth. 16, 3 als Lc. 6, 56; zu Eph. 14, 2 *φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ* vgl. besser Mth. 12, 33 + 7, 20 (*ἀπὸ*) als Lc. 6, 44; zu Eph. 16, 2 *πῦρ ἄσβεστον* vgl. ebenso gut Mth. 3, 12 als Lc. 3, 17 u. Mc. 9, 43. 45 (handschriftlich angefochten); zu Pol. 1 *ἡδρασμένην ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον* vgl. ebenso gut Mth. 7, 25 als Lc. 6, 48; — auffällig ist dagegen der Anklang Pol. 2, 1 *καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς χάρις σοι οὐκ ἐστίν* nur mit Lc. 6, 32 (anders Mth. 5, 46 vgl. *Διδ.* 1, 3 und Evang. sec. Aeg.) und R. 7 *ἡδοναὶ τοῦ βίου τούτου* mit Lc. 8, 14 *ἡδονῶν τοῦ βίου*; Sm. 10, 2 vgl. Lc. 9, 26, Mc. 8, 38; die letzten drei Anklänge sind aber so bedeutungslos, dass sie gegenüber den zahlreichen und deutlichen Berührungen mit dem Matth.-Evang. gar keine Rolle spielen. Es darf also jedenfalls festgestellt werden, dass Ign. keinem andern Evang. so nahe steht als dem kanon. Matth.-Evangelium, und zwar grade dessen singulären Bestandteilen; nirgends ist aber ein Citat genau und Sm. 3 stammt jedenfalls aus einem uns nicht bekannten Evangelium. Sehr ähnlich ist im Ganzen das Verhältnis der *Διδ.* zu den Synoptikern (vgl. Harnack, Lehre der 12 Ap. Leipzig 1884 S. 69 ff.). Vielleicht haben Beide ein unserm Matth.-

3. Die Selbständigkeit der Form bei Ignatius.

Man könnte einwenden, dass so gut wie paulinischer Einfluss neben dem des vierten Ev. vorhanden sein dürfte, könne sich auch synoptischer damit kombinieren. Immer müsste man dann annehmen, dass da, wo der Einfluss der Gedanken am stärksten sei, auch die Übereinstimmung in der Form am auffallendsten sein müsste. Aber das Gegenteil ist der Fall. Während wir bei Joh. einige Anklänge finden mit sehr geringer Ähnlichkeit, ja starker Abweichung der Form, sind die Berührungen mit Mth. bes. Sm. 1. Pol. 2. Eph. 5 ausserordentlich genau, während doch die Auffassungsweise so stark verschieden, wie mit Joh. verwandt ist. Diese Verwandtschaft mit Joh. haben wir auch gar nicht aus Einzelheiten erschlossen, sondern aus der Ähnlichkeit der Denkart und Gesamtauffassung. Sieht man aber nun wirklich auf die Einzelheiten, welche uns johanneische Denkweise beweisen halfen, so zeigt sich auch hier in der Mehrzahl der Fälle eine völlige Selbständigkeit in der Form. Viel häufiger als das johanneische Wort *λόγος* (einmal) hat Ign. *γνώμη* und einmal *στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν*; *ἕνωσις, ἡνωμένος ὤν* sind bei Ign. häufig, dem Joh. fremd. Chr. heisst nicht *ἡ ζωή*, sondern *τὸ ζῆν*; auch das *ἀνακεκραμένους* Eph. 5 und das *κραθέντες* Sm. 3 ist ein origineller Ausdruck für die johanneische Mystik. Joh. 1, 5 ist zu vergleichen mit dem *φῶς ἀνεκλάλητον, ἀνόμοιον αὐτοῖς*, welches eine *ταραχή* hervorbringt, aber ohne jede Ähnlichkeit der Form, welche vielmehr etwas an Mth. 2 erinnert. M. 7, 2 steht *προελθόντα* statt des johanneischen *ἐξελθόντα, χωρεῖν* statt des johanneischen *ὑπάγειν*. M. 10, 1 steht im Anklange an 1. Joh. 4, 23 das blosse *τοῦ θεοῦ* statt des johanneischen *ἐκ τοῦ θεοῦ*. R. 3, 3 giebt das *ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* einen johanneischen Gedanken in durchaus origineller Form. Statt *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* heisst es bei Ign. stets *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*[1]). Statt *μονογενής* heisst es R. inscr. *μόνος υἱὸς*

Evang. nahe verwandtes Evang. benutzt. Ign. würde dann zeigen, dass aus diesem Evang. die Zusätze stammen, welche Mth. über den synoptischen Text hinaus hat.

1) Hier ist es Zahn, Ign. v. A. S. 605 unten und Luthardt, Komm. z. Joh.-Ev. I. S. 223 und Der joh. Ursprung des 4. Ev. S. 74 (Leipzig 1874) passiert, den Thatbestand gerade umzudrehen [es stünde bei Joh. *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* und bei Ign. *ἄρχων τοῦ κόσμου τ'*]. Zahn nennt diese

αὐτοῦ. Dazu kommen die Abweichungen, welche wir selbst M. 7, s. R. 7 u. Phld. 7 gefunden haben. Dieselben liessen sich alle schliesslich auch unter gedankenmässiger Benutzung des vierten Evangeliums denken, wenn es des Ign. Art wäre, apostolische Litteratur mit starker Abweichung vom Wortlaute zu benutzen. Nun zeigt sich aber eine starke Benutzung in formeller Beziehung sowohl des 1. Cor.- als Phil.-Briefes. Wo dort eine nahe Berührung überhaupt stattfindet, sind auch die paulinischen Ausdrücke erinnerungsmässig verwendet. Ja, die Verwandtschaft mit dem paulinischen Sprachschatz ist bedeutend grösser als mit dem johanneischen, während der geistige Einfluss des Paulus sehr viel geringer ist. Soll Ign. wirklich eine Fülle von Gedanken, das ganze Chr.-Bild und die ganze Auffassungsweise aus dem vierten Ev. gelernt haben, aber in der Form sich stets an die synoptische Tradition und Paulus gehalten haben? Das ist doch psychologisch kaum denkbar, zumal jede Reflexion über die Art seiner Benutzung den lebhaften Äusserungen der kurzen Gelegenheitsbriefe durchaus fern liegt. Hat also, was nicht zu bezweifeln ist, das vierte Ev. bereits existiert, so hat der Bischof von Antiochien es nicht gekannt, es jedenfalls nicht so gekannt, dass irgendwie seine johanneische Denkweise auf die Lektüre desselben zurückgeführt werden dürfte. Für die Beurteilung der Ähnlichkeiten mit dem Texte und den Gedanken des vierten Evang., durch welche man bisher eine litterarische Benutzung glaubte beweisen zu können, giebt uns schliesslich ein Blick auf die sonstige Benutzung des vierten Ev. im nachapostolischen Zeitalter sehr beachtenswerte Fingerzeige.

4. Das litterarische Verhältnis Justins und der apostolischen Väter zu Johannes im Vergleiche mit dem des Ignatius.

Während sonst eine Berührung johanneischer Gedanken ziemlich selten ist, ist das litterarische Verhältnis Justin's zum vierten Ev. ein sehr ähnliches. Zwar ist die eigentümliche Gedankenwelt Justin's, und vor allem der Gesamtcharakter seiner Auffassungsweise durchaus ein andrer. Sieht man dagegen auf die Elemente, welche Justin aus einem lebendigen Gemeindechristentum fragmentarisch sich angeeignet hat, so finden sich hierbei auch manche

---

Verschiedenheit eine zutreffende Parallele, was dem Gedanken nach ja zutrifft, der Form nach das Gegenteil ist.

Gedankenanklänge, ja auch einzelne Gleichheiten der Terminologie mit dem Joh.-Ev., nirgends aber Citate oder sichere Benutzung des Wortlautes. Das grosse Material, welches Thoma[1]) beibringt, beweist nirgends auch nur mit Wahrscheinlichkeit direkte Entlehnung, und doch sind eine Reihe von Gedanken, Argumentationen und Bildern dem vierten Ev. näher verwandt als dem übrigen N. T. Die evangelische Erzählung ist nie nach Joh. gegeben, sondern immer nach der synoptischen Tradition oder fremden Quellen, gerade wie bei Ign. v. Engelhardt[2]) hat dies damit erklären wollen, dass Justin das vierte Ev. nur als Lehrschrift benutze, gerade wie die Paulus-Brfe., über deren Benutzung durch Justin sich ähnliche Beobachtungen machen lassen. Mir erscheint die direkte Benutzung der Pl.-Brfe. nicht ganz sicher, die des Joh.-Ev. höchst unwahrscheinlich. Wenn aber auch Joh. und Paul. von Just. benutzt sind, so ergiebt sich doch ein bemerkenswerter Unterschied von Ign. Während nämlich formell einzelne Anklänge bei Justin etwas genauer sind als bei Ign., ist die Verwandtschaft der Geistesart wesentlich geringer, und lässt sich natürlich leichter eine formelle Benutzung und Aufnahme einzelner Gedanken ohne tieferes Eindringen in die Gesamtauffassung denken als das umgekehrte. Auch würde sich bei Just. die gleiche Methode für Joh. und Pls. feststellen lassen, während Ign. beide sehr merkwürdig ungleich behandelt hätte. Da nun Just. in Ephesus getauft, auch mit Klein-Asien Fühlung hatte so ist es auch bei ihm sehr wohl möglich, dass er von einer kleinasiatischen Auffassung des Christentumes beeinflusst worden ist und diese Beziehung seine Verwandtschaft mit Joh. vermittelt (cf. auch Loofs. D. Gesch.[2] § 18, 9), so dass an litterarische Benutzung gar nicht zu denken ist. Wir hätten in ihm dann einen neuen Zeugen für jene „johanneische" Auffassungsweise und Geistesart, die wir bei Ign., der Apokalypse und keimweise im Epheserbrief gefunden haben. Mag diese Hypothese gegenüber der scheinbar viel einfacheren Annahme litterarischer Abhängigkeit willkürlich erscheinen, so wird sie aufs Beste gestützt durch eine Beobachtung, welche die beigegebene Tabelle III illustrieren

1) Thoma, Justins litter. Verhältnis zu Paulus u. z. Joh.-Ev. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 383—412 und 490 ff.

2) M. v. Engelhardt, Christentum Just. d. M. Erl. 1878. S. 347—352.

soll. Dieselbe stellt auf Grund der Arbeiten von Thoma und Holtzmann[1]) und den Registern der gr. Ausgabe der Patr. apost. von Gebhardt — Harnack — Zahn alle Stellen nebeneinander, welche einen Schein von litterarischer Abhängigkeit vom vierten Ev. bei Just., Ign. und den anderen nachapostolischen Schriften ergeben. Daraus folgt die höchst auffallende Thatsache, dass es mit wenigen Ausnahmen immer dieselben Stellen und Gedanken des vierten Ev. sind, welche zum Vergleiche herangezogen werden müssten und von jenen Gelehrten herangezogen worden sind. Man muss dabei mit Ign. anfangen als demjenigen, der bei weitem die meisten Berührungspunkte hat. Von denen, welche er mit Joh. allein hat, betreffen sechs das Verhältnis Jesu zu seinem Vater und acht von zwölf sind formell ganz unjohanneisch. Ganz wenige Parallelen betreffen allein Just. und Joh. Bei Weitem die Mehrzahl trifft bei Beiden zu, und eine nicht geringe Zahl hat auch Parallelen bei den anderen apostolischen Vätern oder ist überhaupt gemeinchristlich. Oft klingt Ign.[2]), oft Just.[3]) näher an; aber im Ganzen ist bei Ign. die Gedankenverwandtschaft viel stärker, auch abgesehen davon, dass bei diesem hierin wirklich seine eigene Auffassung zum Ausdrucke kommt, bei Just. mehr aus der Gemeinde ererbtes Gut. Es ist natürlich undenkbar, dass Ign. und Just. aus Zufall so sehr oft auf dieselben Joh.-Stellen anspielen. Wären die Berührungen beweiskräftiger, so müsste man annehmen, dass gerade diese johanneischen Stellen eine Anschauung zum Ausdrucke brächten, die überhaupt in ihnen lebhaft war, wodurch sich dann eine solch' gleiche Auswahl als Folge der geistigen Verwandtschaft erklären liesse. Auf letztere würden wir also jedenfalls geführt. Aber nicht nur hat eine solche Ausflucht etwas sehr Bedenkliches, sondern die Anklänge sind formell so wenig beweisend, dass eine andere Möglichkeit überhaupt nicht vorliegt, als die Annahme, dass unabhängig vom Joh.-Ev. die Gedankenwelt desselben verbreitet und von Einfluss war, und dass Ign. in hohem Masse, Just. zu einem kleinen Teile unter diesem gleichen Einflusse gestanden haben.

---

1) H. Holtzmann, Verhältnis des Joh. zu Ign. und Polyc. in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877. S. 187—214. Barn. und Joh. ebenda 1871 S. 336 ff. Herm. und Joh. ebenda 1875. S. 40 ff.

2) Ign. klingt näher an: Tab. III b) 2. 3. 9. 11. 14. 21 und a) 1. 4. 5.

3) Just. klingt näher an: Tab. III b) 6. 7. 10. 15. 23.

Dies bestätigt sich uns durch die weitere Beobachtung, dass beim Joh.-Ev. eigentlich nie eine einzelne Stelle in Betracht kommt, sondern immer mehrere, von denen keine im Wortlaut mit Justin oder Ign. übereinstimmt, während der Gedanke derselbe ist. Es sind meist Themata, welche Joh. nach mehreren Seiten variiert, woraus ersichtlich ist, dass die Grundgedanken an und für sich ihm gegeben sind. Besonders bemerkenswert ist dabei, dass Stellen wie 13, 20. 5, 19 u. 8, 28. 29 u. 8, 14, deren Inhalt häufig wiederkehrt, an genannter Stelle sich deutlich vom Kontext abheben und augenscheinlich echte Herrenworte sind in einer uns sonst nicht bekannten Relation, deren Thema dann der Evangelist weiter variiert. Diese könnten auch dem Ign. vorgelegen haben und daraus würden sich die einzigen wörtlichen Anklänge M. 7, 8 u. Phld. 7 am Besten erklären. Auch eine geschichtliche Grundlage von Joh. 6 mag der verwandten Stelle Ign. R. 7 zu Grunde liegen. Eph. 6 dürfte allerdings näher mit Mth. 10,40 verwandt sein, als mit Joh. 13, 20; aber auch dieses mit seinem ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ist augenscheinlich eine Variante desselben echten Herrenworts. Dass solche johanneisch gefärbte Herrenworte auch ausserhalb des Joh.-Ev. und unabhängig von diesem in Kurs waren, beweisen Mth. 11,27, Lc. 10,22 und ähnliche Stellen; überhaupt kann kein Zweifel sein, dass etwas von dem spezifisch johanneischen Ton den Worten des Herrn selbst eigen war, und solche Sprüche waren wohl die Grundlage für „johanneische" Gedanken. Andrerseits sind mehrere von den in Vergleich gezogenen Joh.-Stellen nur Reflexionen des Evangelisten. Hier fehlt bei Ign. und Justin jeder Anklang des äusseren Wortlautes, während im Gedanken Parallelen aus der Apoc., aus dem paulinischen Eph.-Brf. etc. vorliegen (z. B. Joh. 7, 39, 11, 52. 1, 1. Cap. VI, vgl. Ign., Just., *Διδ.*). Alles dies kann unsere Auffassung des Verhältnisses des Ign. zu Joh. nur bestätigen. Bei Justin bleibt auch die schwache Möglichkeit, dass er das 4. Ev. doch gelesen hat, aber es sind dann nur ganz wenige Stellen (Tab. III, 6. 7. 8. 17), welche Frucht dieser Lektüre sein könnten, von der seine Verwandtschaft mit Joh. im Ganzen jedenfalls unabhängig ist.

Bei Ign. müssen wir mit Sicherheit bei der Annahme völliger litterarischer Unabhängigkeit, aber starker geistiger Verwandtschaft stehen bleiben. Diese Erscheinung ist nur zu erklären in einer zusammenfassenden Erörterung über die Beziehung des Ing.

zu dem Gedankenkreis der älteren kleinasiatischen Schriftsteller und Theologen überhaupt. Wir verschieben diese Erörterung bis zum Schluss, um zuerst noch das Verhältnis des Ign. zu seinen Zeitgenossen und zur späteren Entwickelung zu skizzieren.

III. Die geschichtliche Bedeutung der ignatianischen Auffassung des Christentumes in seiner Zeit und ihr Verhältnis zur späteren Entwickelung [1]).

A. Ignatius und seine Zeitgenossen.

Die litterarischen Berührungen unserer Briefe mit den Schriften der anderen apostolischen Väter, abgesehen von Polycarps Brief an die Philipper, sind sehr gering (cf. Tab. III, b. c. d.) und beweisen nirgends auch nur annähernd Entlehnungen. [2]) Ebenso sind Benutzungen der Ignatiusbriefe vor Irenaeus ganz unsicher (Lightfoot I. S. 135 ff.) und von ihm ab bis Eusebius auch nicht allzu reichlich und sich auf einzelne Sätze beschränkend. Erst seit dem 4. Jahrhundert wird Ignatius ein viel benutzter Schriftsteller. Von einer geschichtlichen Bedeutung des Textes unserer Briefe in der alten Kirche vor dieser Zeit kann aber kaum die Rede sein, ist wenigstens für uns nicht kontrolierbar. Anders steht es dagegen mit der geschichtlichen Bedeutung der Auffassung vom Christentum, welche uns in den Briefen repräsentiert ist. Der vorige Abschnitt hat gezeigt, dass Ign. bei aller Eigentümlichkeit doch nicht isoliert gestanden hat, was die Anknüpfung an die vorige Generation und die Fühlung mit älteren Zeitgenossen anlangt, welche auch in Asien lernten und lebten. Was für ein Schatz von diesen Männern der Kirche überliefert wurde,

---

1) Die in diesem Abschnitte folgenden Ausführungen wollen nur zur Charakteristik des Ign. noch einen letzten Beitrag geben und machen nicht den Anspruch, etwas Vollständiges zu bieten; sie lehnen sich im Wesentlichen an die Lehrbücher der D. Gesch. von Harnack und Loofs an, aus denen auch die Mehrzahl der Citate aus Iren. Dion.-Areop. u. A. genommen ist.

2) Was Zahn, I. v. A. S. 616 ff. und Völter a. a. O. S. 37--54 davon vorbringen, ist ganz haltlos und ist durch unsere Tabelle III einfach widerlegt und auf gemeinchristliches Gut reduziert.

tritt aber erst in helleres Licht, wenn wir uns den Unterschied vergegenwärtigen zwischen diesem asiatischen Heidenchristentume des Ign. und den vulgär-christlichen Vorstellungen und Auffassungen, die wir aus den Clem.-Briefen, dem Barn.-Br. und dem „Hirten" des Herm. kennen. Wir haben bereits im ersten Teile in zahlreichen Einzelheiten auf solche Verschiedenheiten aufmerksam gemacht, sodass wir nur noch kurz die Grundzüge der Vergleichung zu skizzieren brauchen.

Zu der Ausbildung des nachapostolischen Heidenchristentums wirkten zwei Faktoren zusammen: das Erbe aus der Zeit der Apostel, d. h. eines wesentlich noch auf jüdischem Boden wurzelnden Urchristentums, und das Erbe der heidnischen Vergangenheit, d. h. der Besitz griechisch-römischer Bildung und Kultur. Vergleichen wir also verschiedene heidenchristliche Auffassungstypen, so fragt es sich, wo die Kraft des Urchristentumes auch in der neuen, an sich der jüdischen gleichberechtigten Form am Besten erhalten, und wo am Meisten bei der Umpflanzung verloren gegangen ist, und welche Elemente des heidnischen Erbes sich fähig erwiesen haben, gesunde Träger des Evangeliums zu werden. Dass Ign. die anderen apostolischen Väter an christlicher Kraft überragt, braucht nicht besonders ausgeführt zu werden. Weil in unseren Briefen die Person Christi wirklich noch im Mittelpunkte steht in lebendiger Glaubensanschauung, und alles auf sie bezogen wird, ist die Möglichkeit der Verflachung schon viel geringer. Darum hat aber griechische Denkart bei Ign. kaum einen kleineren Anteil. Es eignete sich griechische Denkweise auch nicht in gleicher Weise die Form für das neue Evangelium zu werden, ohne dasselbe zu kürzen. So lange ein Grieche nur nach Weisheit und neuer Erkenntnis fragte, konnte er das Evangelium nicht recht verstehen. So lange die Heidenchristen nur nach den Geboten und dem Wege, unvergänglich zu werden, fragten, konnten sie die Religion der Freiheit nicht fassen. Bei diesen beiden Fragen ist aber in der Hauptsache sowohl die Lehre der zwölf Apostel, als der Hirte des Hermas und die Clemenspredigt stehen geblieben. Wir haben Beides auch bei Ign. gefunden, aber zugleich beobachtet, dass das Interesse an der wahren Erkenntnis ihm durchaus untergeordnet ist unter das des sicheren Lebens und Gotteserfassung, und dass die Hoffnung auf Unvergänglichkeit und ewiges Leben auch wesentlich Hoffnung

auf ewige Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist, welche nicht erreicht wird durch gewissenhafte Befolgung einzelner christlicher Gebote, sondern durch ein Leben in Glauben und Liebe bis ans Ende. Es ist auch ein griechisches Interesse, welches Ign. dabei hat: die mystische Erfassung des Ewigen, des Unendlichen, Überzeitlichen, Gottes. Deutlich zeigen sich bei Ign. die Einflüsse jener geistigen Richtung der Kaiserzeit, welche Unvergänglichkeit und mystische Gotteseinigung in den zahllosen Mysterien suchte und selbst in ihren philosophischen Reflexionen diese Sehnsucht überall durchklingen liess.[1]) Mit seinen griechischen Zeitgenossen hatte Ign. nach ἕνωσις θεοῦ, nach ἀφθαρσία, nach ἐλπὶς ζωῆς gesucht; in der Person Jesu Christi hatte er dieses Höchste gefunden, was er suchte, aber er hatte auch für sich nicht mehr gefunden, als er gesucht hatte. Die Auffassung des Heils ist bei ihm gerade in dem Masse beschränkt, als sein Heilsbedürfnis beschränkt war. Die Wurzeln seiner Anschauung liegen in Beidem, in der griechischen Art seiner Zeit, religiös zu empfinden und zu denken, und in dem wertvollen mit Energie und Innigkeit angeeigneten Erbe der Zeit der ersten Verkündigung des Evangeliums; dass er letzteres nicht ganz verstanden, ist ihm nicht bewusst; vielmehr weiss er sich so sicher im Besitz eines absolut Neuen, dass er arglos Ausdrücke gebraucht und auf das Christentum überträgt, die aus dem griechischen Religionswesen stammten wie z. B. Eph. 12, 2 συμμύσται Παύλου; R. 3 καθαρὸν φῶς λαβεῖν (vgl. Anrich. S. 33 Plato Phaedon 250 c. ἐν αὐγῇ καθαρᾷ), Tr. 7, 2 ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου καθαρός ἐστιν u. Eph. 9 das Bild von der Prozession. Wichtiger als diese einzelnen Berührungen ist aber die Thatsache, dass seine ganze Anschauung auf dem Boden eines platonisch beeinflussten Griechentums wurzelt, während

1) Den Einfluss des antiken Mysterienwesens und der ganzen mit ihm zusammenhängenden Religionsauffassung der Kaiserzeit auf das Christentum hat G. Anrich in überzeugender Weise als einen in der ältern Zeit allgemeinen unbewussten nachgewiesen (Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum v. Lic. G. Anrich. Göttingen 1894). Bei Ign. beschränkt sich die direktere Berührung auf die Neigung, die Heilsthatsachen als μυστήρια (Eph. 19) aufzufassen und hinter den geschichtlichen Dingen geheimnisvolle überirdische Vorgänge zu sehen; auch die kultischen Akte, bei denen die Diakonen halfen, heissen Tr. 2, 3 μυστήρια. Dazu kommen obengenannte Einzelheiten der Terminologie; vgl. auch S. 88 ff.

z. B. Hermas und 2. Clem. viel stärker von dem stoischen Moralismus beeinflusst waren. Der grössere Idealismus platonischer Anschauungen war für die Annahme des Christentums nach seiner innern Seite vielleicht schon eine bessere Vorbedingung. Jedenfalls war der religiös-mystische Zug, der durch die damalige Zeit ging, eine solche und von ihm war Ign. sicherlich beherrscht, und dieses im eigentlichen Sinne religiöse Bedürfnis bereitete ihn für ein rechtes Verständnis des Christentums ganz anders vor als Philosophie oder Moral. Es ist also nur natürlich, dass derjenige unter den apostolischen Vätern, der gerade von der religiösen Mystik des Griechentums ausging, am Besten das Christentum erfassen konnte. In dieser Legierung verlor das Christentum am Wenigsten sein eigentümliches Gepräge, zumal, wenn wie bei Ign. das Bild Christi unverwischt erhalten blieb und eine verstandene kräftige Überlieferung aus der Zeit des Urchristentums den hellenistischen Einflüssen das Gegengewicht hielt. Nur für das Ergreifen der Erlösung als Rettung aus sündlichem Verderben hatte Ign. wie seine Zeitgenossen kein Verständnis. Sie kennen nur die Befreiung von Tod und satanischen Mächten, und die *μετάνοια* ist nur ein Aufgeben des Irrtums. Bei Herm. sind die Gebote Christi „nicht schwer" im katholischen Sinne, und er kennt daher schon überverdienstliche Werke; bei Ign. ist das ganze Leben an Gott und Christus gebunden, und die Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus macht alles sarkische Thun pneumatisch. Hierdurch ist ein unmittelbares, enges Band zwischen Religion und Sittlichkeit geknüpft, während bei Herm. nur die Furcht vor Strafe, die Hoffnung auf Leben und die Verantwortung vor der Kirche und ihrem Herrn das Leben innerlich bindet. Auch das Eindringen antisarkischer Askese in der Beurteilung der Ehe ist bei Ign. noch aufgehalten durch die Beschränkung von der Empfehlung der Ehelosigkeit auf eine subjektive Berechtigung aus religiösem Interesse mit Rücksicht auf die Christusgemeinschaft. Wie ihn so einerseits die Mystik vor stärkerer Verflachung bewahrte, so hat sie ihn doch andrerseits in Gefahren gebracht, vor denen seine sonst schon viel stärker katholisierenden Zeitgenossen bewahrt blieben. So sehr er nämlich die *ὕλη* verachtet, so innig verbindet er doch das Pneumatische und die Erscheinungsform desselben, die *σάρξ*. Beides gehört untrennbar zusammen. Wo nun geschichtlich eine *πνεῦμα* tragende *σάρξ* gegeben war, hatte

das keine Gefahr. Aber bei der Übertragung des Gedankens auf die Kirche, das Abendmahl und auf den himmlischen Christus stellten sich Fehler ein. Wie der Volksglaube in den Mysterien, identifiziert er Symbol und Sache fast völlig und kommt dadurch zu einer im Ausdrucke sehr nahe ans Katholische streifenden Betonung des sinnlichen Darstellungsmittels, z. B. der Elemente der Eucharistie und des kirchlichen Amtes. Wir haben zwar gesehen, dass ihn eigentlich nur das Göttliche, Pneumatische interessiert, aber eben, dass ihm der Besitz desselben so ganz und gar abhängt von dem Verbundensein mit dem Sinnlichen, bringt ihn dem Gedanken so nahe, das Pneumatische mit dem Sarkischen zu identifizieren, so weit er auch zunächst davon entfernt ist. Dieser Gefahr ist erst durch zu scharfe Trennung die gnostische Schule, später durch zu starke Identifikation die ganze alte und spätere katholische Kirche erlegen.

Erklärt sich also der Vorzug des Ign. einerseits daraus, dass er gerade das religiöseste Element des Griechentumes das Gefäss werden lässt für den ererbten Schatz, so hat andrerseits die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit seines Christentums zur Folge, dass diejenigen anderen griechischen Elemente, die sich naturgemäss auch noch finden, keinen erheblichen Einfluss bekommen. Hierhin gehören gewisse platonisierende Spekulationen über die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* und den *πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων*, und auch wohl an das Wort *λόγος* sich anknüpfende Gedanken — doch in unseren Briefen ohne Kosmologie; ferner rein eudämonistische Motive in der Ethik und der stoische Grundsatz: *μηδὲν ἐπιθυμεῖν*; schliesslich das philosophische apologetische Interesse, welches die Übereinstimmung der Glaubensvorstellungen mit den geistigen Bewegungen und Erkenntnissen der Zeit sucht, d. h. das eigentlich Dogmatische. In alledem ist Ign. so wenig wie die anderen apostolischen Väter Theoretiker und Theologe. Nur soweit es das praktische Leben des Christentums selbst mit sich bringt, stellt er Reflexionen an zum Schutze gegen Irrlehren; aber selbst in diesem Kampfe ist die eigene unmittelbare Glaubensgewissheit seine Hauptwaffe, und weil es diese ist, so braucht er keine breiten, moralistischen Erörterungen wie Herm., keine typologisch umgedeuteten *ἀρχεῖα* wie Barnabas und keinen grossen exegetischen Apparat bei seinen Ermahnungen (wie 1. Clem.), weil alles eng und unmittelbar mit der Wurzel

des Lebens, der durch Christus gewonnenen Gottesgemeinschaft, verknüpft ist, und weil dieser Christus nicht nur als eine überlieferte Figur, ein göttlicher Lehrer oder vom Himmel gekommenes Geisteswesen vor seinem Auge steht, sondern als eine lebendige, geschichtliche Persönlichkeit. Clem. Rom. hat auch in seiner Paränese die Beziehung auf Gottes und Christi Liebe, auf sein Vorbild und sein Wort, aber mehr als Unterstützung der aneinander gereihten Ermahnungen, nicht als Wurzel und zusammenhaltendes, tragendes Band des Ganzen, und bei Herm. und 2. Clem. ist überhaupt die Aussicht auf Lohn und Furcht vor Strafe das eigentlich Beherrschende. Nur da, wo die religiöse Mystik des Ign. an Übertreibung streift, stellen sich auch sofort die Spuren von fremdem Einflusse ein, sei es durch den Hass gegen die ὕλη und die stoische Mahnung μηδὲν ἐπιθυμεῖν, sei es durch zu starke Betonung der sarkischen Seite der Kirche, d. h. des kirchlichen Amtes, oder der eucharistischen Darstellung d. h. der sinnlichen Elemente. Aber Ign. ist durchaus noch fern von der isolierten Wertschätzung der ἐγκράτεια (Herm.), von der Cyprianschen Auffassung des kirchlichen Amtes und selbst von des μεταβολή der Elemente in der Justinschen Eucharistie. Deutlich ist nur der nachapostolische Charakter in der dogmatischen Art und Weise, in welcher auch Ign. die Apostel und ihre διατάγματα würdigt und in ehrfurchtvoller Pietät zu ihnen hinaufschaut. Aber auch hier steht er ihrer Zeit nicht nach in der Gewissheit, den heiligen Geist zu besitzen und in seinem Namen zu sprechen. Er hat es noch nöthig, sich darüber zu äussern, dass er nicht die Autorität eines Apostels beanspruche, welche ihm die kleinasiatischen Christen augenscheinlich einräumten.

Die Einfachheit und Unmittelbarkeit des ignatianischen Christentums, die seinen Vorzug bilden, haben jedoch auch eine gewisse Armut zur Folge. Die Heidenchristen, welche die reiche jüdische und alttestamentliche Gedankenwelt sich nur fragmentarisch und oberflächlich aneignen konnten, mussten andrerseits mit der Gedankenwelt ihrer Vergangenheit möglichst brechen und behielten dann, was klare Gedanken und tiefere Erkenntnis anbetrifft, nicht viel übrig. Daher rührt die Gedankenarmut der apostolischen Väter, welche den Ersatz in der Kraft des Urchristentumes nicht mehr besassen und doch eigene neue Formen weder schaffen konnten noch zu schaffen sich veranlasst fühlten.

An diesem Mangel hat auch Ignatius Anteil. Aber nicht nur besitzt er dafür noch sehr viel reichere urchristliche Kraft und viel engere Fühlung mit der apostolischen Überlieferung, sondern es zeigen sich bei ihm im Kampfe mit den Doketen bedeutsame Ansätze zu dogmatischer Formulierung, und zwar, seinem Gesamtcharakter gemäss, grade in der Christologie. Es ist nur nicht zu entscheiden, ob Ign. jene Formeln allein aufgestellt oder auf Grund einer schon in der Gemeinde üblichen Ausdrucksweise. Jedoch bleibt das dogmatische Interesse des Bischofs ein durchaus durch die praktische Veranlassung beschränktes, ein innerkirchliches. Gegen die „Welt" ist er viel zu scharf abgeschlossen, um sich mit ihren Gedanken auseinanderzusetzen. Daraus erklärt sich der grosse Abstand der Gesamtauffassung bei Ign. und Justin, wie auch den anderen Apologeten, obwohl, wie wir gesehen haben, Justin partiell unter dem gleichen Einflusse gestanden haben muss. Der Gottesbegriff ist bei Justin abstrakt-philosophisch, bei Ign. nur persönlich-religiös, ohne jedes kosmische Interesse. Christus ist nicht depotenzierter *δεύτερος θεός*, sondern Gott ganz offenbarend, als *λόγος* nicht *σπερματικός*, sondern *ἀπὸ σιγῆς προελθών* d. h. etwas ganz Neues. Die Erlösung ist nicht Entbindung der menschlichen Naturtugenden, sondern reale Befreiung von Tod und Teufel und Erneuerung zu einem neuen Menschen, durch mystische Einigung mit Gott durch Christus. Die Unterschiede in der Ethik sind wesentlich dieselben wie die von Herm. etc. Beweise fürs Christentum kennt Ign. keine anderen als die unmittelbare Glaubensgewissheit und eine Bewahrung von Glauben und Liebe bis in den Tod. Den bei Justin so hochgehaltenen Weissagungsbeweis achtet der Bischof nicht allzusehr, und ein Interesse für die Aussöhnung mit griechischer Weisheit liegt ihm ganz fern. Demgemäss ist auch nirgends etwas von reflektiertem, philosophischem Einflusse bei Ign. merkbar, während Justin natürlich viel vom Gegner annahm. Da, wo der Bischof mit fremden, judaisirenden und doketischen Elementen in Kampf steht, kämpft er wenig mit Gründen, sondern nur auf Grund der besten Überzeugung, im Besitze der Wahrheit zu sein und diese durch autoritative Selbstbehauptung sich zu erhalten. Aber der Umstand, dass er überhaupt für Reinheit der Lehre zu fechten hat, übt entschieden einen anregenden Einfluss auf ihn aus und führt in Anknüpfung an das apostolische

Erbe zu neuen originellen Reflexionen über die *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*. Nur die mehr naturhafte als psychologisch-ethische Art, in welcher er sich die Erneuerung zur neuen Menschheit denkt, auf Grund der mystischen Einigung mit dem *καινὸς ἄνθρωπος*, welcher die verheissene *ἕνωσις* zunächst in sich selbst darstellt, bedeutet eine Übersetzung der urchristlichen Gedanken ins Griechische. Auf das Ganze gesehen hat aber Ign. den übernationalen, universalen Charakter des Christentums sehr viel treuer bewahrt als seine Zeitgenossen, von denen die einen das Judentum und das A. T. (Barn., auch Just.) und die jüdisch-eschatologische Richtung übermässig stark auf sich einwirken liessen, die anderen über ihre heidnischen Vorstellungen sich nur in Einzelnem energisch erheben konnten (d. Moralisten Herm. 1 und 2 Clem. und die Apologeten). Ist damit die ignatianische Auffassung des Christentums als die reichste, reinste und innerlich wertvollste charakterisiert, die aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts uns bekannt ist, und haben wir guten Grund anzunehmen, dass diese Kombination griechischer und johanneischer Mystik, reicher urchristlicher Überlieferung und eines durch Gegensätze angeregten Reflexionsvermögens auch sonst verbreitet und gepflegt war, so muss auch gerade diese Gedankenwelt als die fruchtbarste einen bedeutenden Einfluss auf die weitere dogmengeschichtliche Entwickelung gehabt haben, auch wenn der Text unserer kleinen Briefe dabei keine wesentliche Rolle gespielt hat.

B. Ignatius und die spätere Entwickelung.

1. Die Ansätze zur nächsten geschichtlichen Weiterbildung.

Dass wir die Fortsetzung dieser Linie nicht bei den Apologeten suchen dürfen, haben wir bereits gesehen. Folgen wir dem Gange der historischen Entwickelung, so verliert sich für uns zunächst die Spur dieser geistigen Strömung in der Kirche auf einige Jahrzehnte ganz, abgesehen von dem, was bei Just. fragmentarisch zu finden ist[1]). Es kann deshalb zunächst nur die Frage aufgeworfen werden, ob und in welchem Masse Elemente

1) Was hierbei wesentlich in Betracht kommt, ergiebt die Tabelle III, über das Verhältnis zum Joh.-Ev., von selbst.

der ignatianischen Anschauung die Ausbreitung sowohl der marcionitischen als der gnostischen Bewegung günstig vorbereiteten. Ign. selbst kann höchstens den Anfängen „gnostischer" Bewegungen schon gegenübergestanden haben, denn seine Gegner sind nur Doketen und greifen noch nicht das A. T. selbst, sondern nur den Weissagungsbeweis in Bezug auf Tod und Auferstehung Jesu an.

a) Gnostische Elemente.

Aber in den Anschauungen des Bischofs selbst stecken Elemente, welche sich gnostischen und marcionitischen Ansichten nähern. Von allem wird seine Auffassung von *σάρξ* und *πνεῦμα* hierhin zu rechnen sein, von der wir bereits sagten, dass sie der völligen Trennung beider Sphären gerade so nahe steht wie einer Identifikation, und wenn auch der Gegensatz der *σαρκικοί* und *πνευματικοί* religiös-ethisch zu verstehen ist, so macht sich doch sonst die Neigung bemerkbar, die Heilswirkung physisch vermittelt zu denken. Auch die mythologische Form des Dualismus, welche sich in den gnostischen Systemen voll ausgeprägt hat, ist bei Ign. in der Vorstellung von dem *πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων* und von der Vernichtung des *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*, in der Trennung der Welt Gottes und der Welt des Teufels, in der Unterstellung aller himmlischen Mächte unter die Entscheidung des Erlösungswerks Christi ansatzweise vorhanden. Überhaupt herrscht in dem Kap. 19 u. 20 des ignatianischen Epheserbriefes ein Geist, der in den gnostischen Schulen später zur Herrschaft kam. Feierliches Geheimnis, Hinweis auf überirdische Vorgänge, Bewegung des Alls infolge der Offenbarung Jesu Christi, und dies Alles ausgedrückt in Bildern aus der Himmelswelt. Jesu Christi Person ist bei den Gnostikern ebenso wie bei Ign. der Mittelpunkt des Erlösungsdramas, und zwar eben deshalb, weil die Gottheit in ihm erschaubar und das Pneumatische erreichbar erschienen ist. Für die Aneignung dieses Heils sind die Sakramente auch dem Ign. ein wesentliches Mittel, wenn auch nicht das einzige, und ein Ausdruck, wie *„φάρμακον ἀθανασίας"*, ist nicht allzuweit von der physisch-magischen Vorstellung der Gnostiker und der späteren Kirche entfernt, obschon wir sahen, dass hier die Annäherung des Ausdrucks stärker ist,

als die Annäherung der im Wesentlichen noch urchristlichen Anschauung. Weiter ist in dieser Richtung bemerkenswert, dass das Zurücktreten aller sinnlichen eschatologischen Züge und der Verzicht auf allegorische und typische Auslegung des Alten Testaments im christlichen Sinne bei Ign. schon ebenso zu beobachten ist, wie später bei den Gnostikern. Dagegen macht sich von besonderer Betonung der γνῶσις bei Ign. nichts geltend, obwohl seine ἕνωσις θεοῦ wohl nicht sehr verschieden war von dem, was man in der γνῶσις suchte. Auf Grund dieser Berührungen etwa eine direkte Beeinflussung des Ign. durch Anfänge gnostischer Schulen oder Sekten anzunehmen, ist natürlich ganz verfehlt. Soweit überhaupt schon Anfänge einer „gnostischen" Sonderbewegung im Gegensatz zum kirchlichen Gemeindeglauben vorhanden waren, war Ign. ihr schärfster Gegner. Dagegen zeigt sich deutlich, dass Ign. selbst unter dem Einfluss der eigentümlichen hellenistischen Geistesrichtung jener Zeit gestanden hat, welche in den Gnostikern nur ihre konsequente theoretische Ausprägung gefunden hat. Grade bei ihm zeigt sich aber auch, wie der Glaube an den geschichtlichen Christus, die Erinnerung an die Thatsachen seines Lebens, eine gute Überlieferung aus der Zeit der ersten Verkündigung, eine gesunde Auffassung des neuen sittlichen Ideals, die Überzeugung von dem einen Gott der ganzen Welt, dem Vater Jesu Christi, und das Festhalten am A. T., alle diese Momente zusammen, das Gegengewicht und den Schutz gegen jene hellenistischen Einflüsse gebildet haben. Weil der Kampf erst in den Anfängen ist, so ist die Differenz auch noch weniger gross und wir können in unseren Briefen noch beide Strömungen unvermittelt verbunden sehen, die später stark divergieren. Soweit der Kampf bereits entbrannt ist, tritt Ign. mit Feuereifer für den alten christlichen Glauben gegen Theorien auf, die eigentlich nichts waren, als die richtige theoretische Konsequenz seiner eigenen Grundanschauung, sobald man sein „οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν" in eine Theorie umsetzte. Weil Ign. aber kein wissenschaftlicher Theologe war, und nur in der Liebe zu seinem Herrn wirkliche Konsequenz kannte, verfiel er dieser zu Liebe in eine theologische Inkonsequenz, von der er selbst nichts merkte. Die Lösung des Widerspruchs hätte nur geschehen können durch eine principielle Änderung und Vertiefung der antiken Grundanschauung vom Wesen Gottes und vom Wesen des Verhält-

nisses der Menschen zu ihm. Zu solcher Lösung waren wohl weder dem Ign. noch seinen Zeitgenossen griechischer Bildung die geschichtlichen Bedingungen gegeben.

b) Marcion.

Ein besonderes Interesse darf noch ein Vergleich des Ign. mit Marcion beanspruchen. Zunächst scheinen allerdings seine Gegner und nicht der grimmige Feind der Doketen mit jenem Häretiker verwandte Züge zu haben. Die Verbindung von Doketismus und einer ihm günstigen Auslegung der Propheten erscheint als ein direkter Ansatz zu den marcionitischen Bestrebungen. Das Eintreten für den Glauben an den Einen Gott, den schon die Propheten verkündet und der sich endgültig durch seinen Sohn offenbart hat, die Betonung des wahren Leidens und der wahren fleischlichen Auferstehung Christi könnten direkte Thesen gegen marcionitische Behauptungen sein. Aber es fehlt hier nicht nur an allen speziellen Zügen der Kontroverse, vor Allem der Ablehnung der Trennung beider Testamente, sondern die Annahme, dass Ign. es mit den Anfängen der marcionitischen Bewegung zu thun habe, ist auch dadurch unmöglich gemacht, dass er selbst, ähnlich wie Marcion, gegen Judaismus eifert. Wir stehen sicherlich noch geraume Zeit vor dem Beginn der marcionitischen Bewegung; da ist es nun äusserst interessant zu beobachten, dass in den Anschauungen des Ign. für die Auffassung des Marcion ebenso gut Keime liegen, als für die katholische Entwicklung. So finden wir bei Marcion später dasselbe Schwanken zwischen einer modalistischen religiösen Identifikation von Christus und dem geoffenbarten Gott und einer Auseinanderhaltung von Vater und Sohn, wie schon bei Ign. Ein Spruch, wie Lc. 10, 22, der sicher im Evangelium des Marcion einer der wichtigsten war, entstammt ganz der johanneischen, ignatianischen Gedankenwelt, und das völlige Zurücktreten aller kosmischen Gottesprädikate hinter dem einen Namen „Vater Jesu Christi", die Idee von der σιγή und ἡσυχία des ἀόρατος und ἀγέννητος θεός vor seiner Offenbarung durch Christus und die starke Betonung der καινότης seiner Erscheinung sind bei Ign. unverkennbare Parallelen zu den Grundgedanken Marcions. Nur Ign. und Marcion haben im 2. Jahrhundert mit religiöser Energie

Alles an Jesus Christus gemessen und seine Person als Massstab aller Beurtheilung gemacht und haben deshalb Beide die universale Bedeutung des Evangeliums und seine principielle Freiheit im Gegensatz zur alttestamentlichen Religion erkannt. Vor den Übertreibungen und Gewaltsamkeiten des Marcion ist Ign. bewahrt geblieben durch eine engere Fühlung mit der geschichtlichen urchristlichen Überlieferung und infolgedessen durch seine Ablehnung des Doketismus und sein Festhalten an den auch von Christo beglaubigten Propheten. Ohne diese Fühlung mit den Erinnerungen der ersten Christenheit hätte auch Ign. es vermocht, um Christi willen sich über *ἀρχεῖα* d. h. heilige Schriften hinwegzusetzen, wie Marcion es gethan. Den Mangel an apologetischem Interesse, das Fehlen allegorischer Schriftbenutzung teilt Marcion noch mit ihm. Über die Ansätze zum Dualismus, welche sich bei Ign. finden, gilt das beim Vergleich mit dem Gnosticismus Gesagte. Scharf entgegengesetzt ist die Stellung Beider zur Askese. Den Streit, ob Furcht oder Liebe im Christentum die Herrschaft haben solle, welchen Ign. mit dem „*ἓν τῶν δύο μόνον ἐν Ἰησ. Χρ. εὑρεθῆναι*“ schlichtet, hat Marcion einseitig zu Gunsten der Liebe entschieden und einen geschichtlichen Dualismus daraus gemacht. Überall sehen wir also, wie bei Marcion zur durchbrechenden Konsequenz und Entscheidung kommt, was bei Ign. principiell vorbereitet mit unbewussten und unvermittelten Gegensätzen schon vorhanden ist. Wir haben ein Recht, zwischen der Anschauung des Ign. und der Bewegung des Marcion einen unmittelbareren geschichtlichen Zusammenhang zu vermuten, als mit den eigentlichen gnostischen Bewegungen. Waren die Anschauungen des Ign. weiter verbreitet und erhielten sich dieselben noch bis zu der Zeit, wo die geschichtliche Erinnerung erloschen und die persönliche Fühlung mit dem Urchristentum verloren gegangen war, so bedurfte es nur einer energischen religiösen Persönlichkeit, um das lockere Band mit dem A. T. zu zerreissen, aus der griechischen Anschauung vom Wesen des Göttlichen und Menschlichen, Geistigen und Fleischlichen auch in der Christologie die noch zurückgehaltene Konsequenz zu ziehen, und so aus dem ignatianischen ein marcionitisches Christentum zu machen. Der Rückgang auf Paulus war dem Marcion der einzig mögliche Ersatz für den Verlust der geschichtlichen Erinnerung und der unmittelbaren Glaubensgewissheit der en-

thusiastischen Zeit. Soweit Ign. schon einen solchen Ersatz bedurfte, besass er ihn nur in der griechischen religiösen Mystik.

c) Irenaeus.

Ihre eigentliche Weiterbildung aber findet die Anschauung des Bischofs, der solches Gewicht auf die Einheit mit der Kirche Christi und der Apostel legt, nicht in solchen häretischen Bewegungen, sondern in der Theologie der antignostischen Väter, vor Allem der des Irenaeus. Bei ihm finden sich zuerst wichtige Grundzüge der ignatianischen Gedankenwelt in unverkennbarem Zusammenhange wieder. Das Theologumenon von der *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*, welches Ign. im Anschlusse an den paulinischen Eph.-Br. aufgestellt hat, hat Irenaeus augenscheinlich aus der kleinasiatischen Kirche aufgenommen und dann weiter ausgestaltet[1]). Es findet bei Irenaeus in ausgeführter theologischer Weise dieselbe Verknüpfung der griechischen Auffassung des Heilsgutes mit urchristlichen Gedanken statt, wie in noch ursprünglicherer, einfacherer Art bei Ign. Gemeinsam ist auch der christocentrische Charakter der Gedankenwelt, und die realistisch-mystische Auffassung der Erlösung. Dieselbe knüpft sich unmittelbar an die Gesamtanschauung der Person Christi, ohne dass die besondere Bedeutung von Tod und Auferstehung ganz in den Hintergrund tritt. Vollzogen ist die Erlösung dadurch, dass Gott im Menschen sich geoffenbart und sich mit ihm geeint hat und in Chr. urbildlich die *ἕνωσις πνευματικὴ καὶ σαρκική* realisiert ist. Es fällt deshalb bei beiden ein sehr starker Accent auf die Menschheit Jesu und die Realität seines Fleisches und Todes, und es finden sich sehr ähnliche Formeln, welche die göttliche und menschliche Seite einander gegenüberstellen[2]).

---

1) Cf. auch schon Just. *σύνταγμα* adv. Marcion. bei Irenaeus IV, 11, 2 (nach der Harwey'schen Ausgabe) ab uno Deo, qui etc. unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semetipsum recapitulans. Dial. 100 bei Otto. II, 358 (vgl. Loofs, D. Gesch. 18, 9).

2) Iren. III, 17, 6 invisibilis visibilis factus est et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et Verbum homo universa in semetipsum recapitulans; cf. dgl. Melito fragm. 13 mit Pol. 3. Eph. 6; vgl. auch Iren. III, 19, 6 *ἥνωσε οὖν καθὼς προέφαμεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ* u. s. f.

Jedoch ist die Bedeutung dieser Gegenüberstellung nur insoweit dieselbe, als Irenaeus mit der Betonung der Menschheit Jesu auch eine Polemik gegen Doketen verbindet. Der Hauptgedanke des Irenaeus aber, dass, um die Mitteilung der *ἀφθαρσία* möglich zu machen [1]), eine Einigung von Gott und Menschheit notwendig ist, liegt bei Ign. nur implicite vor, denn die Frage: cur deus homo hat er sich noch nicht gestellt. Er hat Gott in seinem Offenbarer Christus erfasst, und verteidigt gegen doketische Angriffe die wirkliche scheinlose Geschichtlichkeit dieser Offenbarung. „Mensch" ist dem Ign. nicht in erster Linie Gattungsbegriff wie dem Irenaeus, sondern die an die thatsächliche geschichtliche Überlieferung sich anschliessende Form für die Betonung der scheinlosen Wirklichkeit. Irenaeus steht einer „Zweinaturenlehre" schon bedeutend näher als Ign. Deshalb fehlen letzterem auch alle Adam-Christus-Spekulationen und sein: *τέλειος ἄνθρωπος* weist mehr auf das erreichte Ideal des Menschen am Schlusse der Entwickelung als auf eine uranfängliche Bestimmung. Die *ἑνότης θεοῦ καὶ ἡμῶν*, ja überhaupt die mystische Einheit ist erst durch den religiösen Glauben und unter Voraussetzung der Liebe gegeben, also nur in der Kirche, nicht aber schon in der vorchristlichen Menschheit. Irenaeus hat bezüglich der Rücksicht auf die vorchristliche Heilsgeschichte mehr von Paulus angenommen und hat Christus auch zum Mittelpunkte der vergangenen Geschichte der Menschheit von Anfang an gemacht, während Ign. dabei stehen bleibt, eine vom Christus-Geist beseelte Frömmigkeit der Propheten anzuerkennen und zugleich die absolute Neuheit des Christentums zu betonen. Immerhin liegen bei ihm in dem Gedanken an die *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον* und in der Hoffnung, die sich in dem Worte: *„ἄνθρωπος ἔσομαι"* ausdrückt, deutliche Ansätze zu der Adam-Christus-Spekulation des Irenaeus. Leicht lässt sich diese an die noch unentwickelten Gedanken des Ign. anknüpfen. Einzelne Thatsachen des Lebens Jesu zieht Iren. im Zusammenhang seiner Rekapitulationstheorie viel häufiger heran, als Ign.; und doch hat letzterer augenscheinlich ein menschlicheres und geschichtlicheres Bild

1) Cf. bes. Iren. III, 19, 6 *εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας.* Ign. dagegen sagt: *ἑνότης θεοῦ καὶ ἡμῶν* ohne Betonung der allgem. Gattung „Mensch".

vom Herrn, als der altkatholische Vater, dem die einzelnen Züge des Lebens Jesu nur zum Beweis der Konstitution Christi dienen, während Ign. gegen die Doketen sie zwar zur Verteidigung verwendet, aber zugleich den relgiösen und sittlichen Charakter Jesu Christi zu würdigen versteht. Wenn Iren. die Heilsveranstaltungen Gottes in mystisch-dramatischer Weise als Sieg Gottes über seinen alten Gegner, den Teufel, als Vernichtung des Todes und Beschaffung des Lebens ansieht, ohne die Sündenvergebung und die innere Erneuerung der Herzen zu berücksichtigen, so gleicht ihm Ign. auch schon hierin. Dagegen ist das positive Heilsgut bei Ign. nicht wie bei Irenaeus eine Vergeltung des Menschen und „der Menschheit", sondern individueller und religiöser ein *θεοῦ ἐπιτυγχάνειν* und *ἑνωθῆναι*. Das mystische Element ist bei Ign. noch stärker, das moralistische und intellektualistische, sowie die naturhafte Auffassung der geistigen Dinge noch geringer.

Eine wichtige Übereinstimmung aber liegt wiederum darin, dass Beiden das letzte Gesamtziel der Erlösung die Sammlung der neuen Menschheit in eine mystische Einheit, die Kirche, ist, in welche auch die himmlischen Mächte, die an Christi Blut glauben, eingeschlossen sind [1]). Es sind also gerade die christologischen und soteriologischen Hauptgedanken des Irenaeus, welche sich als eine Ausgestaltung der ignatianischen Anschauungen darstellen.

Es darf aber nicht übersehen werden, dass sich bei Irenaeus noch apologetische und antignostische Einflüsse geltend machen, von welchen bei Ign. noch nichts zu spüren ist.

Es scheinen mir im Wesentlichen folgende Punkte zu sein, durch welche sich Irenaeus charakteristisch von Ign. unterscheidet:

A. Unter dem Einflusse des Gnostizismus:

1. Die Entwickelung der einfachen Glaubensgedanken zu einer Theologie überhaupt, welche bei Ign. nur da bemerkbar wird, wo auch er schon gegen Doketen zu kämpfen hat.

---

1) Iren. III, 17, 6 uti sicut in coelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est verbum Dei, sic et invisibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput ecclesiae, universa ad semetipsum habeat apto in tempore.

2. Die Auffassung der Person Christi nicht nur als Mittelpunkt des Glaubens und der Kirche, sondern auch als Mittelpunkt einer Geschichte der Menschheit von Anfang an.
3. Demgemäss die Konstruktion einer Heilsgeschichte unter der Idee einer *ἀναχεφαλαίωσις* (vgl. schon Ansätze bei Justin).
4. Die physische Auffassung von Heilsvermittelung ist noch viel stärker ausgeprägt, besonders beim Abendmahle [1]).
5. Spekulativ-kosmologische Erörterungen.
6. Typische Erklärung und reiche Ausbeutung des A. T. und Milderung des Anti-Judaismus.
7. Gebrauch der neutestamentlichen Schriften und der apostolischen Tradition zum Beweise.
8. Die Aufnahme der urchristlichen (jüd.) Eschatologie.

B. Unter dem Einflusse der Apologetik:

1. Im Gottesbegriffe herrscht bei Irenaeus das kosmologische, bei Ign. noch das rein soteriologische Interesse vor.
2. Der religiöse Modalismus [2]) in der Christologie ist bei Irenaeus stärker als bei Ign. beeinträchtigt durch die an den *λόγος*-Begriff sich anknüpfenden Gedankenreihen, welche zu dem „*δεύτερος θεός*“ hinneigen.
3. Die Betonung des freien Willens des Menschen, der sich sein Heil schafft, tritt viel stärker hervor, als bei Ign. und demgemäss herrscht die moralistisch-katholische Auffassung des christlichen Lebens vor.

Trotz dieser Verschiedenheiten ist die Verwandtschaft der Grundgedanken des Irenaeus mit denen des Ign. so gross, dass man an einem direkteren geschichtlichen Zusammenhange beider Ideenkreise nicht wird zweifeln dürfen, wenn man auch darauf verzichten muss, eine Traditionslinie an bestimmten Personen nachzuweisen. Auf die dogmengeschichtliche, geistige Entwicke-

---

1) Cf. bes. Iren. V, 2, 2. Dagegen ganz ignatianisch IV, 31, 4 *ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος.*

2) Ganz die Gedanken des Ign. giebt die Formel des Irenaeus wieder: IV, 11, 4 omnes viderunt in filio patrem, invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius.

lung im Ganzen gesehen, ist die Linie Johannes-Ign.-Irenaeus viel deutlicher gezeichnet als die durch äussere Zeugnisse beglaubigte Johannes-Polycarp-Irenäus. Zugleich aber ist hierdurch auch die Schranke gekennzeichnet für die Verwertung einer solchen Linie überhaupt. Es sind nur eine Reihe geistiger Eigentümlichkeiten und christologischer und soteriologischer Ideen, die sich vererbt haben, während von einer geschichtlichen Tradition über Ereignisse, Persönlichkeiten und Verhältnisse wenig zu merken ist. Keinesfalls darf, obgleich Irenaeus ausser dem Röm.-Brf. auch die beiden anderen kleinen Briefe[1]) gekannt haben kann, die Verwandtschaft auf Benutzung unserer Texte allein zurückgeführt werden. Sie muss kirchlich vermittelt sein, wobei natürlich die Briefe des Ign. auch einen Einfluss haben können, wenn auch schwerlich einen direkten.

2. Anticipationen der spätern Entwicklung.

a) Christologie und Heilsauffassung.

α) Melito, Ep. ad Diogn.

Eine Fortwirkung dieser Theologie können wir, abgesehen von dem allgemeinen Einflusse des Irenaeus, fragmentarisch auch noch weiterhin verfolgen. Nicht nur hat Melito einen Teil dieser Gedankenreihen geteilt (vgl. Loofs, § 21, 2), sondern auch der Brief an Diognet zeigt in seiner Betonung der Liebe Gottes und in seiner Beurteilung des A. T. auffallende geistige Verwandtschaft mit Ign.

β) Der theoretische Modalismus.

Sein religiöser Modalismus ist später von den Patripassianern in einen durchgeführten theoretischen Modalismus umgewandelt

1) Lightfoot I. S. 143 u. 340 vergleicht noch Iren. III, 11, 8 mit Eph. 17 (*πνεῖν ἀφθαρσίαν*); IV, 52, 2 mit Tr. 10, Sm. 2 (*αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες*); Iren. III. 2, 2 mit Sm. 4. Dazu Zahn, I. v. A. S. 515. 516: Iren. I, 1, 6 (*αἱχμαλωτίζουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας* mit Phil. 2. Eph. 17); Iren. III, 4, 1 devitare = *ἐκκλίνειν* mit Eph. 7; und concludentes aures = *βύσαντες τὰ ὦτα* Eph. 8; Iren. II. 32, 2 (mortem et ignorantiam destruxit) vgl. mit Eph. 19, Tr. 4; II, 31, 4 (Abendmahl) vgl. mit Sm. 7; Iren. IV, 5, 6 (Der Geist der alttest. Proph.) mit M. 8; Iren. I, 25, 2 mit Tr. 6 (todbringendes Gift). Eine litterarische Entlehnung beweist jedoch keine dieser Stellen mit irgendwelcher Sicherheit, dagegen ist die Ähnlichkeit der Gedanken ganz offenbar.

worden, für welchen Noet sich einer sehr an Ign. anklingenden Formel [1]) bedient.

γ) Methodius (der realistisch-mystische Erlösungsbegriff).

Der Einfluss der irenäischen Auffassung der Erlösung ist in späterer Zeit bei Methodius besonders deutlich. Er fasst die Erlösung als Verklärung des Leiblichen und Vereinigung mit Gott, bildet aber gerade die Adam-Christus-Spekulation weiter aus, die Irenaeus über Ign. hinaus hat. An diesen erinnert aber doch Methodius, insofern, als er die Erlösung an die Konstitution Christi anknüpft und den asketischen Zug, den Ign. nur erst in dem Ausdruck *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς κυρίου* zeigt, ganz ausgebildet hat. Hier wird wieder recht deutlich, wie stark Ign. die Entwickelung in der griechischen Kirche anticipiert. Dies hinsichtlich der Christologie und Heilsauffassung noch an andern Beispielen näher auszuführen, würde aber Wiederholungen veranlassen von dem, was wir über den Einfluss des Hellenismus auf Ign. bereits oft ausgeführt.

b) Begriff der Kirche.

α) Cyprian.

In dem anderen Hauptstücke der ignatianischen Anschauung neben der Christologie, seinen Ideen von der christlichen Kirche, bestätigt sich ebenfalls die Beobachtung merkwürdiger Anticipationen. Dass seine Stellung durchaus noch nicht die katholische ist, haben wir gesehen. Aber seine Auffassung hat in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit ihre Weiterbildung nicht etwa bei Cyprian. Dies kann nur insofern gesagt werden, als Cyprian, durch einen Notstand der Kirche angeregt, auf Grund des bestehenden Vorranges der Bischöfe die Theorie von ihrem göttlichen Rechte zum notwendigen Glaubenssatze erhebt, und dem analog schon Ign. in einer Zeit der Not auf Grund der schon bestehenden monarchischen Organisation um des Friedens und der Einheit willen den Zusammenschluss um den Bischof von allen Gläubigen fordert. Aber von einem ius divinum, von „recht-

1) Cf. Loofs, D. Gesch. § 27, 3b: bei Hippol. Philos. X, 27: *τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅτι μὴ ὁρᾶται, ὁρατὸν δὲ ὅταν ὁρᾶται· ἀγέννητον ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δὲ ὅταν γεννᾶται, ἐκ παρθένου* u. s. w.

licher" Succession und „Institution" ist bei Ign. keine Spur zu finden, sondern bei ihm liegt die Begründung, soweit sie eine die Gläubigen bindende ist, in dem Glauben an die himmlische Kirche, die mystische Einheit mit Christus, welche in jeder Einzelgemeinde ihr sarkisches Abbild haben soll[1]). Insofern Ign. eine Analogie sieht auch in der Organisation der himmlischen und der irdischen Kirche, zeigt er Ansätze zu einem mystischen System. Ein solches ist aber weder im Occident noch im Orient in der nächsten Folgezeit ausgebildet worden. Nur wurden die Prädikate der himmlischen Kirche seit Cyprian auch im Orient einfach auf die empirische Kirche und ihre Vertreter übertragen, eine Verschmelzung von Idee und Erscheinung, welche bei Ign. noch nicht einmal für die Einzelgemeinden vollzogen ist.

β) Pseudodionysius.

Voll ausgebildet finden wir ein System kirchlicher Mystik erst bei Pseudodionysius Areopagita. Vorher finden sich bei Chrysostomus Ansätze dazu. Wenigstens fasst dieser den irdischen Priesterdienst direkt als einen Dienst im Himmel[2]) auf. Besonders deutlich ist eine Stelle in den im vierten Jahrhundert interpolierten Ign.-Briefen, welche direkt als Mittelglied zwischen Ign. und dem Areopagiten betrachtet werden muss[3]). Blickt man von dessen Standpunkt aus, also ungefähr vom Abschlusse der griechischen Entwickelung, auf Ign. zurück, so zeigt sich deutlich, wie die Gedanken des antiochenischen Bischofs der ganzen Entwickelung vorgegriffen haben, und wie die religiöse Auffassung des Griechen wesentlich die seine geblieben ist. Man würde das

---

1) Hier offenbart sich also der morgenländische spekulativ-religiöse Gedanke des Ign. im Gegensatze zu der römisch-abendländischen formal-juristischen Geistesart.

2) Cf. Joh. Chrysost. *περὶ ἱεροσύνης* III, 4: *ἡ γὰρ ἱεροσύνη τελεῖται μὲν ἐπὶ τῆς γῆς, τάξιν δὲ ἐπουρανίων ἔχει πραγμάτων. αὐτὸς ὁ παράκλητος ταύτην διετάξατο ἀκολουθίαν καὶ ἔτι μένοντος ἐν σαρκὶ τὴν τῶν ἀγγέλων ἔπεισε φαντάζεσθαι διακονίαν, διὸ χρὴ τὸν ἱερομένον ὥσπερ ἐν αὐτοῖς ἑστῶτα τοῖς οὐρανοῖς μεταξὺ τῶν δυνάμεων ἐκείνων οὕτως εἶναι καθαρόν* und alles folgende, wo die Vermittlung als zum Heile notwendig gepriesen wird.

3) ad Tr. 7: *τί δὲ πρεσβυτέριον ἀλλ' ἢ σύστημα ἱερὸν, σύμβουλοι καὶ συνεδρευταὶ τοῦ ἐπισκόπου; τί δὲ διάκονοι ἀλλ' ἢ μιμηταὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, λειτουργοῦντες αὐτῷ λειτουργίαν καθαρὰν καὶ ἄμωμον.*

auch an vielen mittleren Punkten der Entwickelung, bei Marcell v. Ancyra, Athanasius u. A. konstatieren können, aber es tritt dies bei dem Mystiker besonders hervor, weil die Anschauung des Ign. auch eine mystische ist. Der Grundgedanke des Ign., dass letzlich alles auf *ἕνωσις θεοῦ σαρκική τε καὶ πνευματική* hinauskomme, ist auch der des Areopagiten [1]). Wie bei diesem sich himmlische und kirchliche Hierarchie gegenüberstehen, von welchen die letztere nur die Darstellung der ersteren ist, so stehen sich bei Ign. die katholische Gesamtkirche und die empirische Einzelgemeinde gegenüber. Die Ausbildung einer analogen Stufenreihe in beiden Teilen des Ganzen, wie sie Pseudodionysius hat, ist nur undeutlich bei Ign. begonnen, sofern der Reihe Gott-Chr.-Apostel die irdische Bischof-Presbyter-Gemeinde gegenübersteht, und zwar so, dass Gott und Chr. wechselnd dem Bischofe, die Apostel aber den Presbytern und der Gemeinde entsprechen. Bischof und Presbyter sind aber noch in keiner Beziehung als Mittelspersonen zwischen Gott und die Menschen getreten. Dagegen erinnert bei Ign. an die himmlische Hierarchie des Areopagiten auch der Umstand, dass die himmlischen *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* in die Einheit der Gläubigen eingeschlossen sein sollen. Sehr verwandt ist ferner die Auffassung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem, Symbol und himmlischer Realität bei beiden. Der Satz des Ign. *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν* ist ganz im Sinne des Areopagiten, nur dass dieser das Irdische überhaupt nicht als volle Wirklichkeit anerkennt. Aber hier wie dort ist es Träger des Göttlichen, dessen Transcendenz bei aller Verknüpfung unverletzt bleibt. Die Vereinigung beider Elemente und deren Heilswirkung ist sowohl religiös-ethisch als physisch vorgestellt. Bei Ign. überwiegt Ersteres, beim Areopagiten sehr stark Letzteres. Demgemäss entspricht in der Auffassung des christlichen Lebens der *ἀφομοίωσις* und *ἕνωσις* des Einen, Glaube und Liebe (in *ὁμοήθεια* und *μίμησις θεοῦ*), welche *εἰς θεόν* hinauf führen (cf. Eph. 9), beim Anderen. Solche *ἕνωσις*, welche auch in der Eucharistie, diesem *φάρμακον ἀθανασίας*, sich darbietet, ist nur Folge und Nachbildung derjenigen, welche zuerst durch die Menschwerdung von Jes. Chr. realisiert worden ist, wodurch das Ewige zeitlich, das Unsichtbare sichtbar geworden ist

2) Coel. hier. III, 2 *ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις.*

(cf. bes. eccl. hierar. III, 13). Diese Offenbarung Gottes im Menschen war gewissermassen auch eine Verhüllung des Göttlichen, denn das Wesen Chr. wurde nach seiner Erhöhung zum Vater deutlicher offenbar (Ign. R. 3). Schliesslich bleibt doch alles ein *μυστήριον* [1]). Die Anwendung und Ausgestaltung dieser gemeinsamen Grundgedanken ist, obgleich sich auch im Ausdrucke eine Reihe von Ähnlichkeiten beobachten lassen [2]), doch so verschieden, wie die einfache religiöse Kontemplation des apostolischen Vaters von der durchgebildeten griechischen Kirchenlehre am Ende ihrer Entwickelung. In dogmatischer Beziehung verbietet sich jeder Vergleich, da bei Ign. nur eben die ersten Ansätze zu einer dogmatischen Christologie sichtbar sind.

Aber die religiöse Auffassungsweise, welche die griechische Kirche vom Evangelium hat, lässt sich vielleicht nirgends besser studieren als bei Ign., wo sie im Ganzen noch von jeder dogmatischen Umkleidung frei ist. Die Briefe des antiochenischen Bischofs können als die klassische älteste Urkunde des griechischen Christentums gelten, und seit dem 4. Jahrhundert wurden sie — wenn auch bald in verfälschter Relation — als klassische Urkunde geschätzt [3]). Dass man dies allein von Ign., nicht aber — oder nur sehr partiell — von den anderen nachapostolischen Vätern sagen darf, liegt daran, dass allein bei ihm Jesus Chr. wirklich in der Mitte seiner ganzen Anschauung steht, und sich dieser innerlichste Kernpunkt des Christentums gerade mit dem religiösen Bedürfnisse und dem religiösen Besitze des Griechen-

---

1) Cf. de div. nomine II, 7 *ὑπὲρ νοῦν ἐστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.*

2) Cf. z. B. bei beiden sehr häufige Zusammensetzungen mit *θεός*.

3) Vorliegende Ausführungen hatte ich, mit Ausnahme des letzten Zusatzes, geschrieben, ehe ich in Harnacks Altchristl. Litteraturgesch. Einleitung S. XLII die merkwürdige Beobachtung las, dass die byzantinische Kirche nur dem Ignatius und dem Pseudodionysius das Vertrauen geschenkt, sie ohne dogmatischen Anstoss abzuschreiben und der Nachwelt zu überliefern. Diese Thatsache ist nicht nur für die Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur, sondern auch für die Charakteristik der ignatianischen Briefe von Wichtigkeit. Sie zeigt, dass Ign. wirklich den religiösen Inhalt griechischen Christentums klassisch ausgesprochen hat und doch zugleich aller fixierten Lehrausbildung noch fern genug stand, um späterhin — selbst in verfälschter Form noch — über den Parteien zu bleiben.

tums, der in der Mystik sich barg, vereinigte. Wäre dies religiöse Bedürfnis des Griechen noch ein tieferes gewesen, hätte Ign. den Feind und Tyrannen des Menschen nicht unter den Dämonen, oder in der Vergänglichkeit der menschlichen Natur gesucht, sondern in der eigenen Sünde des Menschen, so hätte er auch die frohe Botschaft von der Sündenvergebung verstanden. Dazu fehlte dem Griechen die religiöse Vorschulung durch Propheten und Psalmen. Aus diesem Mangel erklärt sich wesentlich der Abstand von Paulus und Johannes, der sich trotz des einfachen und innerlichen Charakters für Jeden fühlbar macht. Die griechische Kirche hat auch in den Höhepunkten ihrer Entwickelung in dem religiösen Verständnisse des Christentums diesen ihren ältesten Hauptzeugen nicht überholt, sondern nur die Reihe der sich anknüpfenden Gedanken weiter ausgebildet unter stetigem Wachstum schädlicher Einflüsse. Erst Augustin hat, nachdem er bei den Psalmen in die Schule gegangen, das paulinische Verständnis von Sünde und Gnade wieder erneuert und damit eine neue Epoche der inneren Entwickelung des Christentums eingeleitet.

C. Ignatius und die kleinasiatische Tradition [1]).

Nachdem wir nun nach allen Seiten die in den Anschauungen des Ign. enthaltenen Elemente kennen gelernt, versuchen wir im Zusammenhang ihm seine Stelle in der dogmengeschichtlichen Entwickelung anzuweisen. Wir haben bei geringer Anlehnung an Paulus vom Epheserbrief ab eine ganze Reihe geistesverwandter Züge in den johanneischen Schriften, den Pastoralbriefen, den andern apostolischen Vätern, bei Justin und schliesslich bei Irenaeus und darüber hinaus gefunden. Besonders Loofs hat in seiner Dogmengeschichte bereits auf diese wichtige Traditionslinie aufmerksam gemacht und die Überzeugung ausgesprochen, dass es sich hier um eine „kleinasiatische“ Theologie handele, welche bei Paulus, vor Allem aber bei Johannes ihre Wurzeln habe, und noch lange besonders bei Irenaeus, aber auch bei den

1) Einige Wiederholungen von bereits Besprochenem lassen sich in dieser abschliessenden zusammenfassenden Erörterung nicht vermeiden. Auf nochmalige Anführung der Beweisstellen ist daher hier auch verzichtet worden.

Modalisten, bei Tertullian u. A. nachwirke. Harnack hat das Recht einer solchen Bezeichnung stark angezweifelt (I³ 210) und insbesondere davor gewarnt (I³ S. 515 Anm. 1), die Theologie des Irenaeus bereits dessen Lehrern zu vindicieren und so die katholische Doktrin als Eigentum eines apostolischen Kreises erscheinen zu lassen. Zu dieser Streitfrage müssen wir ins Besondere Stellung nehmen.

Ich glaube, dass der Wahrheit hier nur näher zu kommen ist durch eine genaue Unterscheidung der einzelnen Faktoren, denn weder „paulinische" noch „johanneische" noch „apostolische" oder „nachapostolische" Einflüsse sind ohne Weiteres klare einheitliche Grössen. Wir beginnen am Besten mit dem, was den Ign. ohne Zweifel mit der spätern Entwickelung ebenso verbindet, wie von der urchristlichen Zeit trennt. Positiv ist dies der wesentlich griechische Charakter seiner Heilsauffassung, negativ das Fehlen der jüdisch-alttestamentlichen Grundlage und damit die Unfähigkeit, den Paulus zu verstehen und zu reproducieren. Beides teilt Ign. mit allen christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, auch Marcion nicht ausgenommen. Der Rückgang des Letztern auf Paulus beruhte auf keinerlei unmittelbarer geschichtlicher Verbindung und war ein rein litterarischer. Marcions Gewissheit, ihn zu reproducieren bei fast völligem Missverständnis, war nur möglich in einer Zeit, wo Niemand mehr den echten Paulus kannte. Das Fehlen des Verständnisses der Sünde, Busse, Sündenvergebung und Rechtfertigung und aller daran sich anknüpfender Gedanken ist die einfache Folge jener völligen Trennung von Paulus. Nur einzelne antijudaistische Züge haben sich bei Ign. noch erhalten. — Nach der andern, der hellenistischen Seite hin teilt Ign., wie wir sahen, gewisse griechische Grundanschauungen vom Wesen Gottes und der Welt, vom Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen und von der naturhaften Beschaffenheit des religiösen Heilsguts, und ist darin mit den andern apostolischen Vätern, z. T. mit den Pastoralbriefen, jedenfalls mit allen spätern Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts geistesverwandt. Auch hierin liegt nichts, was Ign. etwa nur mit kleinasiatischen Schriftstellern verbindet. Anders dagegen steht es mit seinen eigentümlichen antithetischen, christologischen Formeln und dem Grundgedanken, dass Jesus Christus, weil er die ἕνωσις θεοῦ in seiner Person darstellt, sie

dadurch auch seinen Gläubigen verbürgt. Reicht die religiöse und allgemeine Grundlage des Gedankens, das Interesse, welches durch denselben befriedigt wird und auch ein wichtiger Kern seines Inhalts noch in das erste Jahrhundert zurück, so sind die Ausdrücke und Formeln in ihrer theologischen Präcision und nach ihrer Zusammenstellung bei Ign. neu. Von ihm ab kehren sie dann fragmentarisch bei Justin, Praxeas und Noet, einem Presbyter des Irenaeus (Fragm. X bei Harnack Patr. apost. opp. I), bei Irenaeus, Melito und durch Vermittlung der beiden Letztgenannten bei Tertullian wieder. Mögen diese Formeln zum Teil liturgischen Ursprungs sein oder nicht, jedenfalls ist Ign. der erste, der sie bietet. Die irenäische Lehre von der *ἀναχεφαλαίωσις*, welche sich sicherlich schon bei Justin findet (vgl. Loofs D. G. 18, 9), hat bei Ign. wenigstens eine Anknüpfung. Auch einige auffallende Berührungen mit den Sätzen des pontischen Marcion finden wir, welche vor Ign. noch nicht bemerkbar sind und mit der Loslösung vom alttestamentlichen, urchristlichen Boden im Zusammenhang stehen. Alle genannten Schriftsteller haben ihre Beziehungen zu Kleinasien, wir sehen also Ign. als ersten Zeugen für eine theologische Entwicklung, welche späterhin gerade in Kleinasien für uns wieder sichtbar wird. Bei Irenaeus ist dieser Einfluss besonders deutlich. Allerdings glaube ich, dass Irenaeus als „Theologe“ und Denker wesentlich von apologetisch-rationalistischen und von kirchlich-gnostischen Einflüssen abhängig war. Theologe war er aber nur als Apologet und Polemiker. Soweit das zu erkennen ist, was ihm nicht nur für seine polemischen Zwecke, sondern für die eigene religiöse Empfindung wertvoll war, erkennen wir wichtige Gedanken wieder, die wir gerade bei Ign. finden, und die zum Teil bis auf Paulus und Johannes zurückgehen. Das Wichtigste ist hier die ganz christocentrische Heilsauffassung, nach welcher die Person Christi selbst der Grund des Heils ist, sei es wegen ihres zugleich göttlichen und menschlichen Charakters, sei es, weil sie den Zugang zum Vater eröffnet. Diese Gedanken sowohl, wie auch speziell die Idee von der *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον* und die starke Betonung der Idee von der einen Kirche mit ihren gemeinsamen Gütern, deren Haupt Christus ist, finden sich vom kleinasiatischen, paulinischen (?) Epheserbrief ab bis Irenaeus. Wir müssen annehmen, dass zugleich unter dem Einfluss des, wie es scheint, früh verbreiteten

P. Epheserbriefes eine in ihrem Ursprung paulinische Gedankenlinie von der apostolischen Zeit bis zu Ign., Justin und noch weiter bis Irenaeus gereicht hat. Der christliche Geist und die innere Kraft ist am Anfang am Stärksten, die gedankenmässige theologische Reflexion bei Irenaeus am Ausgebildetsten. Gehen wir noch einige Jahrzehnte zurück, etwa bis Justin oder bis Ign. und suchen von da aus gleichzeitige und ältere Berührungen, so wird das Bild dieses deuteropaulinischen Gedankenkreises noch deutlicher. Dies haben wir durch unsere Tabelle II zu veranschaulichen gesucht.[1]) Auch die dort mit Ign. verglichenen Schriften sind sämtlich in Kleinasien entstanden oder haben dort ihren Leserkreis. Auch in der vorausgesetzten geschichtlichen Situation haben sie manches Verwandte. Trotzdem wird man hier vorsichtig sein müssen mit der Annahme, dass lediglich die christlichen Gemeinden Kleinasiens diese Gedanken besessen hätten. Das hängt auch einigermassen mit der Verbreitung der paulinischen Briefe zusammen. Durch Hermas speziell sind die Ideen und Bilder von der Kirche auch für Rom bezeugt. Aber doch zeigen sich Eigentümlichkeiten, die wir nur aus den kleinasiatischen Schriften und ausserdem nur bei Ign. kennen.

In noch viel bemerkenswerterer Weise trifft aber Letzteres zu bei dem in den johanneischen Schriften zum klassischen Ausdrucke gebrachten Ideenkreis, den wir ausser bei Johannes, Apoc. Joh. und Ign., fragmentarisch bei Justin, in den Abendmahlsgebeten der *Διδ.*, in einigen Stellen der synoptischen Evangelien, im Polykarpbrief und schon im Epheserbrief wiederfinden. Soweit Letzterer in Betracht kommt, geht dieser Gedankenkreis in den deuteropaulinischen Gedankenkreis über, ohne dass hier die

1) Der bessern Übersicht wegen stelle ich hier die über das Gemeinchristliche hinausragenden Ideen dieses Gedankenkreises noch einmal zusammen: die *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον*; die Kirche als *σῶμα* — Christus als *κεφαλή*; die Kirche als Tempel; die Christen als Bausteine; der *ἄνθρωπος θεοῦ*; die geistliche Waffenrüstung und das Bild vom Athleten; die Liebe des Gatten und die Liebe Christi zur Kirche; das von Ewigkeit verborgene, jetzt geoffenbarte *μυστήριον*; das *πλήρωμα* und die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*; der Zugang zum Vater durch Christus; die *καθαρὰ συνείδησις*; die gemeinsamen Güter der Kirche (*εἷς κύριος*, *μία ἐλπίς* etc.); *σὰρξ—πνεῦμα*; Polemik gegen jüdische Gesetzlichkeit und unnütze Mythen; Fürbitte für alle Menschen; die sog. Haustafel; die *μιμητὰς εἶναι θεοῦ*; *πίστις καὶ ἀγάπη*.

Grenze scharf zu ziehen wäre. In diesem johanneischen Gedankenkreis können wir aber solche Elemente unterscheiden, welche wir in einer grösseren Zahl anderer Schriften wiederfinden, und solche, welche deutlich nur im vierten Evangelium und bei Ign. vorkommen. Zu dem „weitern johanneischen Gedankenkreis" rechnen wir vor Allem den *λόγος*, das *ὕδωρ τῆς ζωῆς*, die Ideen der Abendmahlsgebete der *Διδ.* (*ζωή, ἀφθαρσία, τροφὴ πνευματική*), den *στέφανος τῆς ζωῆς*, wie überhaupt das beim Vergleich zwischen Ign. und Apoc. Joh. Notierte, *πίστις καὶ ἀγάπη*, das Halten der Gebote, die starke Hervorhebung der Liebe Gottes, die Verbindung von Blut, Wasser und Taufe, den Gegensatz von Tod und Leben, Licht und Finsternis, den *μόνος* resp. *μονογενὴς υἱός*, das Kreuz als Panier für die Sammlung der zerstreuten Gläubigen (vgl. Joh. 11, 52. Ign. Sm. 1, 2. *Διδ.* IX, 4 und Fragm. VIII d. Presbyter d. Iren.). Dieser Gedankenkreis hatte augenscheinlich, wie das 4. Evangelium, die Apokalypse und Justin, der in Ephesus getauft ist, also grade von dorther die spezifisch christlichen Glaubensüberzeugungen bekommen haben wird, beweisen, in Kleinasien seine Heimat. Auch der religiöse Modalismus, welcher Gott und Christus in eins schaut, gehört hierher. Er hat sich noch bei Marcion erhalten und wird später gerade in Kleinasien (Noet) in Theorie umgesetzt. In dem Gedanken, dass Christi Person deshalb, weil in ihr das *πλήρωμα θεότητος* wohnt, der Mittelpunkt des Heils ist, berührt sich der vorher genannte deuteropaulinische und dieser erweiterte johanneische Gedankenkreis. Auch die inhaltlichen Grundgedanken der zuerst erwähnten dogmatisch-christologischen Formeln, welche uns Ign. zuerst bezeugt, gehen augenscheinlich noch hinter ihn zurück, sind vielleicht sogar vor ihm schon in ähnlicher Weise formuliert worden und in der gottesdienstlichen Sprache vorgekommen. Die mystischen Gedanken des 4. Evangeliums und des Ign. kehren mit noch verstärkter griechischer Farbe bei Irenaeus wieder (vgl. Ir. III, 18, 7 u. A.). Überhaupt besteht die Eigentümlichkeit dieses Gedankenkreises darin, dass urchristliche Gedanken bestimmt christocentrischen und innerlich religiösen Charakters sich mit mehr hellenistischen Gedanken verbinden und in demselben Masse die Verwandtschaft mit dem paulinischen Evangelium von Sündenvergebung und Rechtfertigung verlieren. Die johanneischen Schriften bezeichnen den ersten Anfang dieser Ent-

wickelung und haben fast ganz noch den urchristlichen Charakter. Ign. zeigt die stärkste Verwandtschaft mit ihnen, aber mit einem stärkeren Hervortreten des hellenistischen Elements. Dass Einzelnes in den lukanischen Schriften, *Διδ.* IX, Barnabas und Hermas, was hierher gehört, vielleicht nicht kleinasiatischen Ursprungs ist, ändert nichts an der Thatsache, dass wir diese an und für sich überall mögliche Erhaltung urchristlicher Gedanken in Verbindung mit einer innerlichen religiös interessierten Spekulation hellenistischer Art vorwiegend aus Schriften kleinasiatischen Ursprungs kennen, und dass wir auch durch die späteren Spuren am Ende des 2. Jahrhunderts immer wieder auf jene alten Johannes-Gemeinden zurückgewiesen werden. Dies wird, ganz abgesehen von den Briefen des Ign., zugegeben werden müssen. Da wir über die ursprüngliche Herkunft und die Lebensschicksale des Ign. garnichts wissen, so ist der Schluss aus der starken geistigen Verwandtschaft seiner an kleinasiatische Gemeinden gerichteten Briefe mit der uns sonst fast ausschliesslich für Kleinasien bezeugten Gedankenwelt nicht zu kühn, dass Ign. früher schon mit kleinasiatischen Gemeindekreisen in Verbindung gestanden hat, sei es, dass er dort gelebt, sei es, dass er häufig dorthin gekommen war, sei es, dass dieselbe Persönlichkeit hier wie dort einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hatte.

Eine solche Persönlichkeit ist aber für uns nicht nur eine hypothetische Figur. Wir halten es auf Grund der Angaben des Irenaeus und seiner Gewährsmänner, der Notiz d. Polykr. v. Ephes. im Brief an Viktor von Rom, des Briefs an Florinus und des Zeugnisses der johanneischen Schriften für eine gesicherte Thatsache, dass der Apostel Johannes bis in die Zeit Trajans hinein in Ephesus gelebt hat. Auch Ign. ad Eph. 11, 2 und ad Magn. 3, 1 deuten wahrscheinlich darauf hin. Das 4. Evangelium scheint mir allerdings in Sprache und Gedanken zu sehr von hellenistischer Spekulation beeinflusst zu sein, vor Allem aber eine Reihe von zu ungeschichtlichen Zügen und Berichten — neben andern sehr guten Nachrichten — zu besitzen, um vom Apostel selbst geschrieben sein zu können. Dagegen scheint mir Alles dafür zu sprechen, dass der Verfasser ein Schüler des Apostels ist, der auf Grund von Aufzeichnungen oder mündlichen Erzählungen seines ehrwürdigen Lehrers, um bestimmte Ideen zum Ausdrucke zu bringen, um falschen Lehren entgegenzutreten

(Schüler Johannes des Täufers, Doketen und Judaisten), und um schwebende Streitfragen zu lösen, das Buch im Geiste des Apostels und doch nicht ohne den eigenen hellenistischen Geist geschrieben hat. Wir haben gesehen, dass die ignatianischen Briefe nicht nur dieselbe theologische Stellung einnehmen, sondern auch ähnliche Gegner bekämpfen, dagegen eine Bekanntschaft mit dem Text des 4. Evangeliums nicht verraten. Die geistige Verwandtschaft geht aber noch über die Züge des besprochenen weiteren johanneischen Gedankenkreises hinaus. Denn das Heiligste und Höchste des 4. Evangeliums, das religiöse Verhältnis Jesu Christi zu seinem Vater ist nur noch in einigen synoptischen Sprüchen so deutlich berührt wie bei Ign. Hier handelt es sich aber um den geschichtlichsten Kernpunkt aller erhaltenen Charakteristik der Person des Herrn und wir glauben, dass sein Lieblingsjünger Johannes hierüber Aussprüche und Erzählungen überliefert hat, die sich für uns nur im 4. Evangelium und einigen Sprüchen der synoptischen Tradition erhalten haben. Von solchen Sprüchen glauben wir auch bei Ign. Spuren gefunden zu haben unabhängig vom 4. Evangelium. Auch den lebensvollen Eindruck, den Ign. im Unterschied von seinen Zeitgenossen, noch vom Leben und Charakter des Herrn hat, möchten wir auf den Einfluss des Apostels Johannes zurückführen. Die Neigung des Ign. zum sittlichen Dualismus, welche bei ihm noch wie bei Johannes mehr religiösen als naturalistischen Charakter trägt, mag ebenfalls ein Erbteil des Apostels sein. Denn gerade solche Schroffheit, solche Trennung der Welt Gottes und des Teufels ist Etwas, was sich von einem bedeutenden persönlichen Charakter leicht auf die von ihm beeinflusste Gemeinschaft vererbt. Ebenso dürfte die Betonung der Liebe und Einheit der Gläubigen um der Einheit mit Christo und dem Vater willen und die glühende Christusliebe des Ign. ein Vermächtnis des Apostels sein. Da es im 4. Evangelium selbst unmöglich ist, überall das Apostolisch-Johanneische noch vom geistigen Eigentum des Schülers zu scheiden, lässt sich auch für Ign. hier nicht Alles abgrenzen. Gewisse Richtlinien, wie wir sie durch Unterscheidung eines weiteren und eines engeren johanneischen Gedankenkreises gezogen haben, dürften wohl zu geben sein. An dem engeren hat nur Ign. Anteil, an dem weiteren, jedenfalls auch von Johannes beeinflussten, aber stärker hellenistischen, auch andere Schriften. Nun ist es allerdings für unsere

Bestimmung des Verhältnisses des Ign. zu Johannes misslich, dass der Bischof garnichts von den geschichtlichen Erinnerungen des Apostels wiedergiebt. War uns dies ein Beweismoment für die Nichtbekanntschaft mit dem 4. Evangelium, so scheint es auch zu beweisen, dass Ign. ein persönlicher Schüler des Apostels Johannes nicht gewesen sein kann, da er dann die Erzählung des Apostels so gut kennen müsste, wie sein Mitschüler, der Verfasser des 4. Evangeliums. Diese Schwierigkeit ist nicht so gross, wie sie aussieht. Warum soll Ign. nicht Manches gekannt haben, ohne Gelegenheit zu finden, davon zu sprechen? Ist doch sein Wissen von dem Verhältnis des Herrn zu seinem Vater, von seiner Geduld, von seinem auch im Schweigen beredten Verhalten die wichtigste geschichtliche Erinnerung gerade des 4. Evangeliums. Dass er die einzelnen, zumal die sagenhaften Erzählungen desselben nicht kennt, da wo er Gelegenheit hätte sie zu erwähnen, bestätigt unsere Annahme seiner Unbekanntschaft mit dem 4. Evangelium, hindert aber nicht die Vermutung, dass Ign. vom Apostel Johannes persönlich massgebend beeinflusst gewesen sei; denn wer weiss, für welche Bestandteile des 4. Evangeliums der Letztere mit verantwortlich ist? Auch ist immer etwas in Anrechnung zu bringen, dass die synoptische Erzählungsform in der Gemeinde zum Teil schon stereotyp geworden war und deshalb auch bei denen vorherrschte, die noch andere Mitteilungen kannten; erst als letztere schriftlich fixiert wurden, erhielten sie ganz allmählich den Gebrauchswert der älteren; als schriftliche waren die johanneischen Erinnerungen dem Ign. aber jedenfalls nicht bekannt. Nur einzelne Herrensprüche waren sofort bekannt und verbreitet, auch ohne zu den älteren Berichten zu gehören; deshalb zeigt Ign. von solchen auch deutliche Spuren (vgl. S. 131 ff. u. S. 143). Es wäre sogar denkbar, den engern johanneischen Einfluss nur auf diese Sprüche, die in fester Form dem Ign. überliefert waren, beschränkt zu denken und allen übrigen Einfluss des Johannes auf Ign. durch einen Gemeindekreis vermittelt zu denken, der, ehe Ign. in denselben eintrat, massgebend vom Apostel beeinflusst gewesen war, ohne dass Ign. persönlich denselben gekannt hätte. Hierfür würde die auffällige Thatsache sprechen, dass Ign. wohl von Paulus und Petrus, nirgends aber von Johannes spricht. Jedoch ist die Erwähnung des Paulus auch nur durch den Umstand hervorgerufen, dass Ign. in des

Apostels Märtyrerreise ein Vorbild seiner eigenen sieht. Aus Pol. 1 zu schliessen, dass Ign. den Polykarp auf der Reise zum ersten Mal gesehen habe (Zahn), ist gar nicht nötig und würde auch nichts gegen die Möglichkeit beweisen, dass Ign. den Johannes gekannt habe. Als direkte persönliche Erinnerung an Johannes könnte M. 3 aufgefasst werden, wenn Johannes als einer der heiligen Presbyter gelten darf, die, obwohl sie es vermöge ihres Ansehens und ihres Alters gekonnt hätten, doch den jugendlichen Bischöfen ihr Amt nicht erschwert, sondern ihnen die schuldige Achtung bezeugt hätten. Man darf gegen eine persönliche Bekanntschaft des Ign. mit Johannes auch nicht geltend machen, dass „die Apostel" bei Ign. bereits ein dogmatischer Begriff geworden seien, und dass dies selbst bei einem jüngeren Zeitgenossen nicht denkbar sei. Auch die noch lebenden Bischöfe, Presbyter und Diakonen haben für Ign. eine religiöse Bedeutung; der Unterschied ist nur der, dass sie der Einzelgemeinde, die Apostel der Gesamtgemeinde angehören. Zumal da die Apostel, als Ign. schrieb, nicht mehr lebten, konnte er so denken, auch wenn er eine persönliche menschliche Erinnerung an diesen oder jenen von ihnen hatte. Das Schweigen des Irenaeus ist dadurch sehr einfach erklärt, dass er selbst den Polykarp, nicht aber den Ign. noch gekannt hatte. Polykarp war, wie aus dem Brief des Ign. an ihn deutlich zu merken ist, erheblich jünger als Ign., war aber nach der früheren Tradition bei seinem Märtyrertod (Mart. Polyc. IX, 3) 86 Jahre alt. Setzt man seinen Tod auf 155, so war er im Jahre 69 n. Chr. geboren, also im Jahre 117 48 Jahre alt. War Ign. älter, also ca. 50—60 Jahre alt, so bleibt auch der Zeit nach ein grosser Spielraum für eine mögliche Bekanntschaft des Ign. mit Johannes. Auf das Zeugnis des Martyrium Colb. ist natürlich kein Gewicht zu legen. Immerhin glauben wir, dass die angestellten Erwägungen es wohl als möglich und nicht unwahrscheinlich erscheinen lassen, dass Ign. ein Schüler des Apostels Johannes war. Johannes könnte vor seinem Aufenthalt in Ephesus eine Zeit lang in Antiochia gewirkt haben, oder Ign. könnte, ehe er Bischof von Antiochia wurde, in Ephesus oder in dessen Nachbarschaft Christ geworden sein. Dann würden Stellen wie Eph. 3, 1 *προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου* und Eph. 11, 2 *ἵνα ἐνὶ κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν Χριστιανῶν οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν* dahin zu verstehen sein,

obwohl er der jetzigen Gemeinde nicht besonders persönlich nahe stand. Es ist aber unnütz, darüber längere Erwägungen anzustellen, da wir eben gar nichts wissen.

Kehren wir aber nun zu jenem weiteren johanneischen Gedankenkreis zurück, an dem auch die anderen Schriften Teil haben und dessen Spuren sich im ganzen 2. Jahrhundert gerade im kleinasiatischen Gebiet finden lassen. Es kann kein Zweifel sein, dass die Person des Apostels Johannes auch für diesen von massgebendem Einfluss gewesen ist und ihm seine christocentrische, mystische Geistesart und wertvolle urchristliche Gedanken vererbt hat. Derselbe Kreis stand schon länger unter deuteropaulinischem Einfluss. Sind aber mit geringen Ausnahmen die hierher gehörigen Erscheinungen wirklich spezifisch kleinasiatische — wie kommt es dann, dass Ign., der Bischof von Antiochia, der unmöglich die christlichen Anschauungen, die er äussert, erst auf seiner Reise erworben haben kann, so reichen Anteil an diesem Schatze hat? Diesen Einwand erhebt Harnack besonders. Ich glaube, es giebt hier nur eine Lösung durch die Annahme, dass Ign. schon früher in Kleinasien war, sei es als Schüler des Apostels, sei es als Glied einer durch Johannes beeinflussten Gemeinde. Sonst bliebe höchstens die Annahme, dass infolge des gewiss regen Verkehrs der kleinasiatischen mit der antiochenischen Gemeinde, für welchen unsere Briefe selbst ein Zeugnis ablegen, der Einfluss des Johannes sich indirekt bis Antiochia erstreckt habe. Denn bei der Annahme stehen zu bleiben, dass es sich bei den angeführten Erscheinungen nur um eine in der ganzen Kirche verbreitete eigentümliche Geistesart gehandelt habe, scheint mir bei den — ausser Ign. und *Διδ.* IX ff. und ganz Vereinzeltem bei Hermas und Barnabas — nur auf Kleinasien hinweisenden Zeugnissen nicht möglich. Ausser Ign. betreffen die Ausnahmen in *Διδ.*, Hermas und Barnabas nur vereinzelte Gedanken, welche, wie ich gewiss zugebe, auch sonst verbreitet gewesen sein können. Die Gebete der *Διδ.* können übrigens sehr gut aus Kleinasien stammen. Wir wissen darüber nichts. Bei Ign. ist die Verwandtschaft zu den jedenfalls kleinasiatischen sog. johanneischen Schriften eine so enge, dass ein bestimmter direkter geschichtlicher und lokaler Zusammenhang angenommen werden muss. Da die litterarische Abhängigkeit von diesen Schriften als unannehmbar nachgewiesen ist, und dazu nicht einmal eine genü-

gende Erklärung sein würde, bleiben nur die von uns bezeichneten beiden Möglichkeiten: eine direkte oder eine indirekte gemeinsame Abhängigkeit von einer besonders einflussreichen Persönlichkeit, dem Apostel Johannes. Gleichzeitig wirkt der ältere paulinische und deuteropaulinische Einfluss. Das Produkt beider Einflüsse sehen wir in den ignatianischen Briefen, während die johanneischen Schriften einseitiger unter dem des Apostels, dessen Namen sie tragen, die Pastoralbriefe, der Hebraeerbrief und der Epheserbrief — falls er nicht noch von Paulus selbst stammt — mehr unter paulinischem resp. paulinisch-hellenistischem Einfluss stehen. Ign. steht stärker unter dem johanneischen als dem paulinischen Einfluss. Aber schon bei ihm ist nicht mehr überall die Unterscheidung beider Elemente klar aufrecht zu erhalten. Immer mehr verschmelzen beide Elemente zu einer vom urchristlichen Geist beseelten, aber auch immer stärker griechisch beeinflussten Gedankenwelt. Das 4. Evangelium muss noch längere Zeit nach seiner Abfassung Eigentum eines kleinen Kreises geblieben sein. Es ist sogar sehr unsicher, ob Justin es schon gekannt hat. Jedenfalls ist dieser in Ephesus mit der kleinasiatischen Tradition bekannt worden und hat daher seine spezifisch religiösen christlichen Elemente. Auch Marcion ist, so lange er der Kirche angehörte, augenscheinlich in Kleinasien mit diesem Erbe bekannt geworden. Einige Elemente der johanneisch-ignatianischen Anschauung sind fruchtbare Keime für die Entwickelung und Verbreitung des Gnosticismus geworden. Die Kleinasiaten Noet u. A. haben den religiösen Modalismus der johanneisch-ignatianischen Anschauung in Theorie umgesetzt, und die Theologie des Irenaeus hat gerade ihre religiöse Glaubensgrundlage in den kleinasiatischen Glaubensanschauungen seiner Jugend, so sehr auch der Kampf mit dem Gnosticismus und der Vorgang der Apologeten seine theoretischen und polemischen Ausführungen, überhaupt seine theologischen Reflexionen anders beeinflusst haben mag. Ist daher vielleicht der Ausdruck „kleinasiatische Theologie“ misszuverstehen — obgleich auch einige theologische und dogmatische Formeln von Ign. ab in der Entwickelung wiederkehren — so ist doch jedenfalls das Vorhandensein eines geschichtlichen Zusammenhanges der christlichen Glaubensüberzeugungen und damit verbundener Reflexionen von der Zeit des Paulus und seiner Schüler, des Johannes und seiner

Erben bis ans Ende des zweiten Jahrhunderts in erster Linie für die kleinasiatischen Gemeinden nachweisbar, und als wichtiges Mittelglied dieser Linie müssen wir — zwar nicht auf Grund äusserer Nachrichten — aber auf Grund der innern dogmengeschichtlichen Kritik den Ign. ansehen, mag man sich die äussere geschichtliche Vermittelung dabei erklären, wie man will.

Zum Schluss sei es nur noch gestattet einige Bemerkungen über die Konsequenzen dieses Resultats unsrer Untersuchung zu machen in Betreff wichtiger Streitfragen, die mit ihr in Zusammenhang stehen, aber hier nicht mehr erörtert werden können.

Wenn die Echtheit der sieben ignatianischen Briefe, die, wie wir vorausgesetzt, gesichert ist, überhaupt noch einer Stütze bedarf, so hat der erste Teil unsrer Untersuchung nachgewiesen, wie gut sich die Aussprüche des Ign. zu einer einheitlichen, von urchristlichem Geist beseelten Gesamtauffassung zusammenfügen lassen, und wie sich unter Voraussetzung der Echtheit alle dogmatischen Schwierigkeiten widerspruchslos lösen lassen. Der zweite Teil hat die Beziehungen zu den neutestamentlichen Schriften als solche gekennzeichnet, die nur bei echten, verhältnismässig sehr alten Briefen, nimmermehr aber bei einer spätern tendenziösen Fälschung denkbar sind. Der Römerbrief zeigt in beiderlei Hinsicht keine andern Erscheinungen als die sechs andern Briefe, ist also (gegen Völter) für echt zu halten.

Nicht mit derselben Sicherheit ergiebt das Resultat unserer Untersuchung Anhaltspunkte für die Datierung. Folgendes ist aber bemerkenswert:

1. Das vierte Evangelium ist noch nicht benutzt.
2. Die marcionitischen und gnostischen Bewegungen haben noch nicht begonnen, sind aber in Vorbereitung.
3. Es zeigt sich noch kein Zug der Apologetik.
4. Pls.-Briefe und synopt. Evang. sind im Gebrauche der Gemeinden, ohne aber schon dogmatische Instanz zu sein.
5. Die Verhältnisse in den Gemeinden zeigen grosse Ähnlichkeit mit denen, welche die johanneische Litteratur voraussetzt.
6. Die geistige Verwandtschaft mit der johanneischen Gedankenwelt ist eine sehr nahe, aber auch die Spuren stärkern hellenistischen Einflusses sind schon bemerkbar.
7. Die nachapostolische vulgär-heidenchristliche Verflachung

macht sich viel geringer geltend als bei 1. u. 2. Cl., Herm. und Barn.

Alle diese Umstände schicken sich gut zu der Annahme, dass die Briefe zwischen 110 und 120 geschrieben sind, obwohl aus 1., 5. und 6. keine sicheren Schlüsse zu ziehen sind, weil auch die Datierung des vierten Evang. und die Geschichte seiner Entstehung und Verbreitung ganz unsicher sind. Es fehlen nun aber auch Gründe für eine spätere Datierung nicht. Als solche können gelten:

1. Die Voraussetzung der monarchischen Organisation in der Gemeinde [dagegen ist ein dogmat. Episkopalismus hierarchischer Art gar nicht vorhanden].
2. Ansätze zu ausgeführteren christologischen Glaubensformeln.
3. Das stärkere Hervortreten der naturalistisch-mystischen Heilsauffassung.

Was 2. und 3. betrifft, so könnte dieser Punkt auch schon um 110 erreicht sein. Ist aber allerdings nach dem, was wir wissen, ein monarchischer Episkopat unter Hadrian denkbarer als schon unter Trajan, so wissen wir doch zu wenig von der Entwickelung der Dinge in den einzelnen Provinzen. Der dogmatische Charakter unserer Briefe würde an sich noch in das erste Jahrhundert weisen, wenn dem nichts anderes im Wege stände. Völlige Sicherheit ist nicht zu erreichen, und wir müssen uns hier auf Hervorhebung der Momente beschränken, die sich gerade aus unserer Untersuchung für die Frage entnehmen lassen. Diese scheinen mir allerdings für die frühere Datierung (unter Trajan) zu sprechen.

Was schliesslich die johanneische Frage anbetrifft, so ist unsere Annahme, dass Ign. das Evangelium noch nicht kennt, der Echtheit d. h. dem johanneischen Ursprung desselben nicht günstig. Andrerseits ist aber der Eindruck verstärkt, dass neben hellenistischen und legendarischen Elementen im Evangelium eine ungemein wertvolle Tradition von urchristlichen Gedanken, echten Herrenworten und geschichtlichen Erinnerungen enthalten ist, welche direkt auf den Apostel Johannes zurückgehen muss und welche auch vor dem späten Bekanntwerden des Evangeliums und unabhängig von ihm grossen Einfluss geübt hat.

Anhang zum II. Teil: Tabelle I—III.

Tabelle I.

Paulus und Ignatius.

Paulus.	Ignatius.
1. Corintherbrief.	
1) 1, 10 *κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ.*	Eph. 4 *κατηρτισμένους ἐν μίᾳ ὑποταγῇ.*
2) 2, 14 *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ — ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα.*	Eph. 8 *οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά.*
3) 4, 13 *περίψημα.*	Eph. 8, 18 *περίψημα.*
4) 6, 19 *τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς πνεύματος ἐν ὑμῖν ἁγίου*, vgl. 3, 16. 17 *οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.*	Eph. 9, 15 *αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.* Ph. 7 *τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε.*
5) 6, 7 *διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε; διατί οὐχὶ μᾶλλον ἀποστερεῖσθε;*	Eph. 10 *τίς πλέον ἀδικηθείς, τίς ἀποστηρηθείς, τίς ἀθετηθείς;*
6) 6, 9 *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι, οὔτε* etc. .... *βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσι*, vgl. 3, 17 *εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.*	Eph. 16 *μὴ πλανᾶσθε, οἱ οἰκόφθοροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.* Phld. 3 *μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ*, vgl. Pol. ad Phil. 5, 3.
7) 10, 8 *ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες*, nach Num. 25, 1—9.	Eph. 16 *εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον*, auch nach Num. 25, 1—9.
8) 2, 6. 8 *ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου.* 2, 7 *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκε* etc. (cf. R. 16, 25. Eph. 3, 9).	Eph. 17 u. oft *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου.* Eph. 19 *ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ..... τρία μυστήρια κραυγῆς — ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν.*

Paulus. (1. Cor.)	Ignatius.
9) 1, 18 *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστί .... ποῦ σοφός; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου;* — 23. *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι μωρία*, vgl. Gal. 5, 11 *σκ. τοῦ σταυροῦ.*	Eph. 18 .... *σταυροῦ, ὅ ἐστι σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. ποῦ σοφός, ποῦ συζητητής, ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;*
10) 15, 26 *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, vgl. Röm. 8, 21. Tit. 2, 11.	Eph. 19 *ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο, διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.*
11) 10, 11 *ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.*	M. 6 *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.*
12) 5, 7 *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι. καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χρ.*	M. 10 *ὑπερθέσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ.*
13) 4, 18. 5, 2 *φυσιοῦσθαι.*	M. 11 *οἶδα ὅτι οὐ φυσιοῦσθε.*
14) 10, 33 *κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω.*	Tr. 2 *κατὰ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω.*
15) 4, 1 *ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ*, vgl. Tit. 1, 7. Tab. IId. 31.	Tr. 2 *διακόνους μυστηρίων Ἰησ. Χρ.* Pol. 6 *οἰκονόμους θεοῦ.*
16) 3, 1 *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ — οὔπω γὰρ ἐδύνασθε.*	Tr. 5 *μὴ νηπίοις οὖσιν ἡμῖν βλάβην παραθῶ.*
17) 7, 10 *παρακαλῶ οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος.*	Tr. 6 *παρακ. οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησ. Χρ.*
18) 15, 32 *εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος;* (als Beweis der Gewissheit der Auferstehung). 15, 13 *εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*, cf. Gal. 2. 21.	Tr. 10 *ἐγὼ τί δέδεμαι; τί δὲ καὶ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω; ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου.* R. 5 *θηριομαχῶ μέχρι Ῥώμης.*
19) 12, 12 *πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστι σῶμα — οὕτω καὶ ὁ Χριστός*, cf. 10, 16. 17. 12, 27. R. 12, 5. Col. 1, 24. 2, 19. 3, 15 und Eph.-Br. vgl. Tab. IIa. 1.	Tr. 11 *μέλη ὄντας αὐτοῦ — οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν.* Sm. 1 *ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησ.* Eph. 14 *μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*
20) 9, 27 *μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.*	Tr. 12 *ἵνα μὴ ἀδόκιμος εὑρεθῶ.*

Paulus. (1. Cor.)	Ignatius.
21) 9, 21 ἔννομος Χριστοῦ, vgl. Gal. 6, 2.	R. inscr. χριστόνομος.
22) 2, 4 τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.	R. 3 οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον ὁ Χριστιανισμός, ἀλλὰ μεγέθους, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.
23) 9, 1 οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; 7, 22 ἀπελεύθερος Ἰησ. Χρ.	R. 4 οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος. ἐκεῖνος ἐλεύθερος, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος, ἀλλ', ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Χριστοῦ.
24) 4, 4 οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.	R. 5 ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι, cf. Phld. 8 δικαιωθῆναι.
25) 9, 15 καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν.	R. 6 καλόν μοι ἀποθανεῖν διὰ Ἰησ. Χρ.
26) 15, 8. 9 ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, vgl. 1. Tim. 1, 13.	R. 9 ἠλέημαί τις εἶναι, cf. Sm. inscr. ἠλεημένη, Eph. 21 ἔσχατος ὢν τῶν ἐκεῖ πιστῶν vgl. Tab. II d. 18.
27) 5, 4 συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος.	R. 8 ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα.
28) 10, 16. 17 τὸ ποτήριον ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χρ. ἐστίν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, — βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; vgl. Tab. II f. 3.	Phld. 4 ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Eph. 19 ἕνα ἄρτον κλῶντες. Eph. 5 ἐὰν μή τις ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ. Phld. 4 ἓν θυσιαστήριον
29) 2, 10 τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ. 14, 25 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται.	Phld. 7 τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται..... καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, vgl. Tab. II b. 11.
30) 1, 7 ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι.	Sm. inscr. ἀνυστερήτῳ παντὸς χαρίσματος; cf. Pol. 2 παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς.
31) 9, 25 πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν, ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον· vgl. 2. Tim. 2, 5.	Pol. 2 νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής .... τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος. vgl. Tab. II d. 28.
32) 9, 26 οὕτως πυκτεύω, ὡς οὐκ ἀέρα δέρων· ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα.	Pol. 3 μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν.

Paulus. (1. Cor. 2. Cor. Röm.)	Ignatius.
33) 7, 20ff. *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, μενέτω* u. ff. *ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος, ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν*, vgl. Eph. 5, 20 f. etc.	Pol. 4 *δοῦλοι — εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν*, vgl. Tab. IIa. 17.
34) 7, 8f. *λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις· καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ·* vgl. 6, 15ff. *οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χρ. ἐστίν;*	Pol. 5 *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν σαρκὸς Χριστοῦ ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.*
35) 9, 7 *τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ;*	Pol. 6 *ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε.*
36) 3, 9 *θεοῦ γεώργιόν ἐστε.*	Phld. 3 *ἄστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησ. Χρ.*
2. Corintherbrief.	
37) 7, 1 *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος.*	Eph. 10 *μένετε ἐν Χρ. σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς* (oft).
38) 4, 10 *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησ. ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησ. ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ·* cf. Röm. 8, 17 und 2. Tim. 2, 11.	M. 5 *ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*, vgl. Tab. IId. 8.
39) 4, 23 *διάκονος Χριστοῦ* cf. Col. 1, 7. 1. Tim. 4, 6.	M. 6 *διακονία Ἰησ. Χρ.*, vgl. Tab. IId. 9.
40) 13, 13 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος.*	M. 13 *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι.*
41) 13, 5 *Χρ. Ἰησ. ἐν ὑμῖν ἐστι.*	M. 11 *Ἰησ. Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.*
42) 4, 18 *μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα.*	R. 3 *οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν.*
43) 4, 11 *καθὼς ἠλεήθην*, vgl. 1. Tim. 1, 13.	Phld. 5 *ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην*, vgl. Tab. IId. 18.
44) 11, 9 *ἐν παντὶ ἀβαρῆ ἐμαυτὸν ὑμῖν ἐτήρησα.* 12, 13 *ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς·* cf. 1. Thess. 2, 9.	Phld. 6 *οὐκ ἔχει τις καυχήσεσθαι, ὅτι ἐβάρησά τινα ἐν μικρῷ ἢ ἐν μεγάλῳ.*
Römerbrief.	
45) 6, 4 *ἐν καινότητι ζωῆς.*	Eph. 19 *εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς.*
46) 6, 5 *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόνα-*	M. 5 *ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν*

Paulus. (Röm. Gal.)	Ignatius.
μεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, vgl. 2. Cor. 4, 14 *ὁ ἐγείρας τὸν Ἰησ. καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησ. ἐγερεῖ*, vgl. Tab. IId. 8. I. 38. (2. Tim. 2, 11).	*τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.* — Tr. 9 *ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· οὗ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτὸν ἐν Ἰ. Χρ.*
47) 16, 25 *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν* (spätere Zuthat?)	M. 8 *λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών*, vgl. Tab. IIa. 4.
48) 2, 24 *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ βλασφημεῖται δι' ὑμᾶς ἐν ἔθνεσιν*, vgl. Jes. 52, 5.	Tr. 8 *οὐαὶ γὰρ δι' οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται.*
49) 1, 3 *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει*, vgl. 2. Tim. 2, 8.	Sm. 1 *ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸς θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ*, vgl. Tr. 12 u. Tab. IId. 32.
Galaterbrief.	
50) 5, 6 *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*	M. 5 *πιστὸς ἐν ἀγάπῃ, πίστις καὶ ἀγάπη* oft, vgl. Tab. IIa. 13.
51) 1, 23 *πίστιν πορθεῖν*, vgl. 1. Tim. 5, 12.	Eph. 16 *πίστιν φθείρειν*, vgl. Tab. IId. 6.
52) 5, 4 *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.*	M. 8 *εἰ γὰρ κατὰ Ἰουδαισμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.*
53) 2, 21 *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.*	Tr. 10 *δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω*, vgl. Tab. I. 18.
54) *ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.*	R. 7 *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.*
55) 5, 7 *ἐτρέχετε καλῶς*, vgl. 2. Tim. 4, 7 *δρόμος*	Phld. 2 *θεοδρόμος*, vgl. Tab. IId. 27.
56) 1, 1 *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπου οὐδὲ δι' ἀνθρώπων.*	Phld. 1 *ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν.*
57) 1, 16 *οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι.*	Phld. 7 *ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων.*
58) 4, 9 *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.*	Sm. 5 *ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ.*
59) 6, 10 *ὡς καιρὸν ἔχομεν.*	Sm. 9 *ὡς καιρὸν ἔχομεν.*

Paulus. (Gal. Phil. 1. Thess.)	Ignatius.
60) 6, 2 *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε*, cf. R. 15, 1. Mth. 8, 17.	Pol. 1 *πάντας βάσταζε.*
61) 5, 23 *πραΰτης.*	*πραΰτης* Pol. 2.
Philipperbrief.	
62) 2, 10 *πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατοχθονίων.*	Eph. 13 *πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.* Tr. 5 *τὰ ἐπουράνια.*
63) 2, 17 *ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*, vgl. 2. Tim. 4, 6. Tab. II d. 17.	R. 2 *πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν.* R. 4 *ἵνα .... θεῷ θυσία εὑρεθῶ.*
64) 1, 8 *ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰησ.*, cf. Col. 3, 12.	Phld. 10 *τὰ σπλάγχνα, ἃ ἔχετε ἐν Χριστῷ.*
65) 4, 13 *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.* Eph. 6, 10. 1. Tim. 1, 12. vgl. Tab. II a. 11.	Sm. 4 *πάντα ὑπομένω αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος.*
66) 3, 15 *ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν.*	Sm. 11 *τέλειοι ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε.*
67) 2, 25 *μηδὲν κατ' ἐριθείαν — ἐν Χρ. Ἰησ.*	Phld. 8 *μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσετε, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν.*
1. Thessalonicher-Br.	
68) 3, 6 *τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν.* 5, 8 *θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης.*	*πίστις καὶ ἀγάπη*, vgl. Tab. II a. 13.
69) 2, 4 *οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ*, cf. Gal. 1, 10. Col. 3, 22.	R. 2 *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκῆσαι, ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι*, vgl. Tab. II b. 4.
70) 5, 5 *υἱοὶ φωτός* (cf. Lc. 16, 8. Eph. 5, 8).	Phld. 2 *τέκνα φωτὸς ἀληθείας.*
71) 5, 23 *τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως τηρηθείη.*	Phl. 11 *εἰς ὃν ἐλπίζουσι σαρκὶ, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ.*
72) 5, 8 *ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας*, cf. Eph. 4, vgl. Tab. II b. 3.	Pol. 6 *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία.*
73) 5, 17 *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.*	Eph. 10 *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.*

Paulus. (2. Thess. Philem.) 2. Thessalonicherbrief.	Ignatius.
74) 3, 5 ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ (Warten auf Christus).	R. 10 ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ.
75) 2, 3 μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ.	Eph. 8 μή τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω.
Brief an Philemon.	
76) 20 ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ.	Eph. 2 ὀναιμην ὑμῶν διὰ παντός.
77) 7 ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπανται διὰ σοῦ. 20 ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν κυρίῳ.	Eph. 2 ἐξεμπλάριον τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης ἀπέλαβον, κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν.
78) 9 διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ· τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, vgl. Eph. 4, 1.	Tr. 11 παρακαλεῖ ὑμᾶς τὰ δεσμά μου, ἃ ἔνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ περιφέρω.

Erinnerungsmässige Benutzung von Wortlaut und Gedanken des Textes zeigen die Citate: 5? 6. 9. 12. 23. 24 (1. Cor.). 48? (Röm.) 54? (Gal.) 65. 66 (Phil.). 69? (1. Thess.). Formelle Benutzung des Ausdruckes (erinnerungsmässig) 3. 17. 18. 25. 26. 33. 35 (1. Cor.).

Gedankenanklänge ohne oder mit ganz unsicherer Erinnerung an den Text: 2. 4. 8. 10. 11. 16. 19. 21. 22. 27—32. 34. 37. 38. 41—43. 45—47. 50—52. 55—58. 63. 67. 68. 70.

Allgemeine Verwandtschaft des Wortschatzes: 1. 13—15. 20. 23. 28. 36. 39. 42. 44. 53. 59. 62. 64. 72. 73—78.

Gemeinsame Citate: 7 und 48.

Tabelle II.

Ignatius und deuteropaulinische Schriften.

Tabelle

Ignatius.	Paulin. Epheserbrief.	Kolosserbrief.
1) Sm. 1, 2 *ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Tr. 11, 2 *προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ· οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός.*	1, 22 *αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ.* 2, 16 *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι.* 4, 4 *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς ἐκλήθητε καὶ ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν.*	1, 18 *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.* vgl. 2, 19 *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.*
2) Eph. 9, 1 Kirche als *ναός* und *οἰκοδομὴ θεοῦ· ὡς ὄντες λίθοι θεοῦ πατρὸς ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός.* Auch als *θυσιαστήριον.*	2, 21 u. 22 *ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.*	2, 7 *ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ.*
3) Pol. 5 *ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν.*	5, 22 *αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς, ὡς ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* u. ff.	
4) Eph. 19 *τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσι* u. ff. . . . *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον.*	3, 9 *καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* ff. vgl. Röm. 16, 25.	1, 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν.*
5) Eph. 20 *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον.* Sm. 4 *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.* R. 6, 2 *ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι.*	4, 24 *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα.* 4, 13 *εἰς ἄνδρα τέλειον.*	1, 29 *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.*

IIa.

Pastoralbriefe.	1. Petrusbrief.	Die übrigen neutest. Schriften. vgl. 1. Cor. 12, 12 Tab. I. 12a. 19.
1. Tim. 3, 15 *ἐν οἴκῳ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.*	2, 5 *αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός, εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.*	Apoc. Joh. 3, 12 *ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου.*
		vgl. Apoc. Christus und die Braut.
2. Tim. 1, 9 u. 10 *χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χρ. Ἰησ. πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χρ. Ἰησ., καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν.* vgl. Tit. 2, 11.	vgl. 1. 20 *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς.*	Apoc. 10, 7 *ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας,* vgl. R. 16, 25 u. 26 und 1. Cor. 2, 6 u. 8 (Tab. I No. 8) Tab. I No. 16. Zu *καταργήσαντος τὸν θάνατον* vgl. 1. Cor. 15, 26 Tab. I No. 10.
1. Tim. 6, 11 *ὦ ἄνθρωπε θεοῦ.* 2. Tim. 3, 17 *ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος.*		

Ignatius.	Paulin. Epheserbrief.	Kolosserbrief.
6) Eph. inscr. *τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι.*	1, 10 *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος*, vgl. 1, 23. 3, 19. 4, 13.	2, 9 *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ* vgl. 1, 19.
7) Phld. 9 *θύρα τοῦ πατρός* für Alle.	2, 18 *ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.* vgl. 3, 12.	
8) Eph. 18 *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ* (vgl. d. *ὕδωρ ζῶν* für *πνεῦμα* R. 7, 2) und d. *ἀνακτίσασθε ἑαυτούς* und *γεννηθῆναι* der Glieder. Tr. 11, 2.	5, 26 *ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (ἐκκλησίας), ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*, vgl. 4, 23 *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι καινὸν ἄνθρωπον* etc.	
9) Eph. 19 *ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον· ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.*	1, 10 *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.*	1, 16 *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα* etc.
10) Eph. 1 *μιμηταὶ ὄντες θεοῦ.* Eph. 10 *μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι* vgl. Tr. 1 u. Phld. 1.	5, 1 *Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτόν* etc.	
11) Sm. 4 *αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.*	6, 10 *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ.*	
12) M. 10 *Μὴ οὖν ἀναισθητῶμεν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ· ἂν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται, καθὰ πράσσομεν, οὐκέτι ἐσμέν. ἔλεος* Phld. inscr.; Sm. 12, 2; *χάρις* oft; d. *δικαιωθῆναι* in Phld. 8, 2.	2, 7—8 . . *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χρ. Ἰησ. τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα* . . etc.	

Pastoralbriefe.	1. Petrusbrief.	Die übrigen neutest. Schriften. vgl. Joh. 1, 16 *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν.*
	3, 18 *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ.*	vgl. Tab. III b. 19.
Ti. 3, 5 *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.*	3, 21 *διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπηρώτημα εἰς θεόν.*	vgl. Tab. III b. 15.
		vgl. 1. Joh. 1, 3. 2, 6. 9. 3, 6. 16. 4, 17.
2. Tim. 2, 1 *ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χρ. Ἰησ.* 1. Tim. 1, 12 *τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησ.* 2. Tim. 4, 17 *ὁ κς ἐνεδυνάμωσέ με.*		vgl. P. Phil. 4, 13 *ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.*
Ti. 3, 4. 5 *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος,* vgl. 2. Tim. 1, 9.		

Ignatius.	Paulin. Epheserbrief.	Kolosserbrief.
13) Eph. 20 *οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον.* Eph. 14 *τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη* vgl. *π. u. ἀγ.* Eph. 1. 9. M. 5. 13. Tr. 8. Phld. 9. 11. Sm. inscr. 1. 6. 12.	6, 23 *ἀγάπη μετὰ πίστεως.* 3, 17 *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν — ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι.* 1, 10. 3, 2. 9 *οἰκονομία.*	1, 4 *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησου καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.* 3, 14 *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τοῦτοις τὴν ἀγάπην. ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.*
14) M. 11 u. sonst *Ἰησ. Χρ. ἡ ἐλπὶς ἡμῶν.*		1, 27 *Ἰησ. Χρ. ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.*
15) M. 13 *βεβαιοῦσθαι ἐν τοῖς δόγμασι κυρίου.*		2, 7 *βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει.*
16) M. 7 *μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῷ ἀμώμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ., οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστι. πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα,* vgl. M. 8, 2 *θεὸς ὁ φανερώσας* etc.	4, 4 f. *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν. εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.*	
17) Mahnungen zur Versorgung der Witwen, Besuch der Gemeindeversammlungen, Gehorsam u. Geduld der Sklaven, Gegenseitige Achtung u. Treue u. Liebe der Ehegatten, Gehorsam gegen d. kirchl. Obern Pol. 4—6. Fürbitte für alle Menschen Eph. 10. Allg. Liebe nach d. Vorbild Christi Eph. 10, Pol. 6. Milde u. schonende Leitung durch den *ἐπίσκοπος* Pol. 2—3.	Gehorsam u. Liebe gegeneinander, Liebe u. Achtung der Ehegatten, Gehorsam der Kinder gegen die Eltern, der Sklaven gegen die Herren (u. umgekehrt). 5, 20 ff. 4, 11 Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten u. Lehrer zur Einheit der Gemeinde.	Gehorsam der Ehefrauen, Liebe der Männer, Gehorsam der Kinder, der Sklaven (3, 18 ff.).

Pastoralbriefe.	1. Petrusbrief.	Die übrigen neutest. Schriften.
1. Tim. 1, 4 *οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει· τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη.* 2. Tim. 1, 13 *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ.* 1. Tim. 1, 14 *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης* vgl. 2. Tim. 2, 22. 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 3, 10. Tit. 2, 2. 2. Tim. 4, 18		vgl. S. 45 mit Anm. Gal. 5, 6 *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Tab. I, 50 u. 68.
1. Tim. 1, 1 *Ἰησ. Χρ. τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.*		
		vgl. Röm. 15, 8. 1. Cor. 1, 6. Hebr. 2, 3.
1. Tim 2, 5 *εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς.*		vgl. 1. Cor. 8, 6. 12, 5 f. 10, 17.
1. Tim. 2 Fürbitte für alle Menschen. Mahnung an Männer und Frauen, an *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*. 1. Tim. 5, 1 Milde in der Leitung, Fürsorge für die Witwen, Disciplin im Presbyterium. 1. Tim. 6, 1 ff. Gehorsam der Sklaven. Tit. 3, 1 Gehorsam gegen die Obrigkeit.	1. Petr. 2, 13 f. Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit; treuer Gehorsam der Sklaven. Gehorsam der Ehefrauen und Liebe und Achtung der Männer gegen sie... 1. Petr. 5, 1 ff. Milde und liebevolle Leitung der Presbyter; Gehorsam der Jüngern gegen sie.	Hebr. 13, 7 Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit. Hebr. 13, 17 Achtung vor den kirchl. Vorstehern. Vgl. auch R. 13, 1. Pol. ad Phil. 4—6 u. 12, 3.

b. Epheserbrief und Ignatius.

Ignatius.	Paulin. Epheserbrief.
1) M. 6, 2 *εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας.*	6, 24 *ἐν ἀφθαρσίᾳ* (Unverdorbenheit), vgl. Tit. 2, 7 *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν.*
2) Phld. 8, 2 *κατὰ χριστομαθίαν.*	4, 20 *ἐμάθετε τὸν Χριστόν.*
3) Pol. 6, 2 *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία*, vgl. Tab. I. 72.	6, 11 *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ* — 14 *θώρακα τῆς δικαιοσύνης* — 16 *θυρεὸν τῆς πίστεως* — 17 *περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου* — 17 *τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος*, vgl. 1. Thess. 5, 8 *θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας.*
4) Eph. 1 *ὄνομα ὃ κέκτησθε φύσει.*	2, 3 *τέκνα φύσει ὀργῆς.*
5) R. 2 *ἀνθρωπαρεσκῆσαι*, vgl. Tab. I. 70.	6, 6 *ἀνθρωπάρεσκοι*, vgl. Col. 3, 22.
6) Tr. 12, 2 *πρέπει ὑμῖν τοῖς καθ' ἕνα.*	5, 33 *ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος.*
7) Tr. 10 *τινὲς ἄθεοι ὄντες.*	2, 12 *ἄθεοι.*
8) R. inscr. *πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι.*	1, 18. 3, 9 *φωτίζειν*, vgl. 2. Tim. 1, 10 u. Joh. 1, 9.
9) *θέλημα* resp. *θέλημα θεοῦ* Eph. 20 1. R. 1, 1. M. 1, 1. Sm. 1, 1. Eph. u. R. inscr.	Das häufige *θέλημα τοῦ θεοῦ*, 1, 5. 9. 11. 5, 17. 6, 6. vgl. Col. 1, 9. 4, 12. vgl. Hebr. 10, 10. 36. 13, 21 u. 1. Pt. 2, 15. 3, 17. 4, 2. 19.
10) Sm. 8, 2 *τῷ θεῷ εὐάρεστον*, vgl. M. 8 *εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι.*	5, 10 *εὐάρεστον τῷ κυρίῳ*, vgl. Phil. 4, 18. Col. 3, 20. Tit. 2, 9. Hebr. 13, 21. Röm. 12, 1—2. 14, 18. 2. Cor. 5, 9.
11) Phld. 7 *τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται* etc. . . . *καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.*	5, 12 *ἐλέγχετε· τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν· τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται*, vgl. Tab. I. No. 29.

c. Kolosserbrief und Ignatius.

Ignatius.	Kolosserbrief.
1) M. 10, 2 *ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ.*	4, 6 *ἅλατι ἠρτυμένος.*
2) Tr. 5, 2 *ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.*	1, 16 *ὁρατὰ καὶ ἀόρατα.*
3) Eph. 17 *γνῶσιν θεοῦ λαβόντες, ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ.*	2, 2 *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ.*
4) Sm. 1 *καθηλωμένους τῷ σταυρῷ.*	2, 14 *προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.*

d. Ignatius und die Pastoralbriefe.

Ignatius.	Pastoralbriefe.
1) Eph. 1 *ἀναζωπυρεῖν.*	2. Tim. 1, 6 *ἀναζωπυρεῖν.*
2) Eph. 2 *ἀναψύξαι.*	2. Tim. 1, 16 *ἀνέψυξεν.*
3) Eph. 9 *κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησ. Χρ.*	1. Tim. 2, 9 *μετ' αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς.*
4) Eph. 10 *ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ.*	1. Tim. 4, 12. 5, 2 *ἁγνεία.* 2, 9. 15 *σωφροσύνη.*
5) Eph. 14 *πίστιν ἐπαγγελλόμενος.*	1. Tim. 2, 10 *ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν.*
6) Eph. 16 *πίστιν* (obj.) *φθείρειν.*	1. Tim. 5, 12 *πίστιν ἀθετεῖν*, vgl. Gal. 1, 23, Tab. I. 51.
7) Eph. 17 *μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς* Phld. 2 *αἰχμαλωτίζουσι θεοδρόμους.*	2. Tim. 3, 6 *αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια.*
8) M. 5 *ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.*	2. Tim. 2, 11 *εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συνζήσομεν*, vgl. Tab. I. 38 u. 46.
9) M. 6 *διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ.*	1. Tim. 4, 6 *διακονία Ἰησ. Χρ.*, vgl. Tab. I. 39.
10) M. 8 *Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.*	1. Tim. 4, 7 *μύθους γραώδεις*, Tit. 1, 14 *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις.* Tit. 3, 9 *μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικὰς περιίστασο· εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.*
11) M. 11 u. sonst *Ἰησ. Χρ. ἡ ἐλπὶς ἡμῶν.*	1. Tim. 1, 1 *Ἰησ. Χρ. τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.*
12) Tr. 2 *διακόνους — φυλάσσεσθαι δεῖ τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ.*	1. Tim. 3, 10 *διάκονοι ἀνέγκλητοι ὄντες.*
13) Tr. 3 *κατάστημα.*	Tit. 2, 3 *κατάστημα.*
14) Tr. 7 *καθαρὸς τῇ συνειδήσει.*	1. Tim. 3, 9. 2. Tim. 1, 3 *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.*
15) Tr. 8 *πραϋπάθεια.*	1. Tim. 6, 11 *πραϋπαθία.*
16) Tr. 8 *μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν.*	1. Tim. 5, 14 *μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ.*
17) R. 2 *μὴ πλέον παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ.*	2. Tim. 4, 6 *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι* vgl. Phil. 2, 17. Tab. I No. 63.

Ignatius.	Pastoralbriefe.
18) R. 9 *ἀλλ' ἠλέημαί τις εἶναι.*	1. Tim. 1, 13 *ἀλλὰ ἠλεήθην, ὅτι* vgl. Tab. I. 43.
19) Sm. 1 *τὸν οὕτως ἡμᾶς σοφίσαντα.*	2. Tim. 3, 15 *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι*, vgl. 2. Petr. 1, 16.
20) Sm. 4 *τέλειος ἄνθρωπος* (von Chr.).	1. Tim. 2, 5 *ἀνθρώπων ἄνθρωπος.*
21) Sm. 4 *πάντα ὑπομένω αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος.* vgl. Tab. I No. 65.	2. Tim. 2, 10 *πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς.*
22) Sm. 5 *ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται, μᾶλλον ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ.*	2. Tim. 2, 12 *εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται.*
23) Sm. 8 *ὡς θεοῦ ἐντολήν* und Tr. 13 *ὡς τῇ ἐντολῇ.*	1. Tim. 6, 14 *τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον.*
24) Sm. 9 *ἀνανῆψαι.*	2. Tim. 2, 26 *ἀνανήψωσιν.*
25) Sm. 10 *τὰ δεσμά μου ἃ οὐχ ὑπερηφανήσατε οὐδὲ ἐπησχύνθητε.*	2. Tim. 1, 16 *τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπησχύνθη.*
26) Sm. 12 *χάρις ὑμῖν, ἔλεος, εἰρήνη, ὑπομονή.*	1. Tim. 1, 2. 2. Tim. 1, 2 *χάρις — ἔλεος — εἰρήνη.*
27) Pol. 1 *τῷ δρόμῳ σου.*	2. Tim. 4, 7 *τὸν δρόμον.*
28) Pol. 1 *ὡς τέλειος ἀθλητής.* Pol. 2, 3 *νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής.*	2. Tim. 2, 5 *ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.* 4, 5 *νῆφε ἐν πᾶσιν.*
29) Pol. 3 *ἑτεροδιδασκαλεῖν.*	1. Tim. 1, 3. 6, 3 *ἑτεροδιδασκαλεῖν.*
30) Pol. 4 *μηδὲ δοῦλοι φυσιούσθωσαν, ἀλλὰ πλέον δουλευέτωσαν.*	1. Tim. 6, 2 *δοῦλοι μὴ καταφρονείτωσαν, ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν.*
31) Pol. 6 *θεοῦ οἰκονόμοι.*	Tit. 1, 7 *θεοῦ οἰκονόμον*, vgl. 1. Cor. 4. 1 Tab. I. 15 u. 39.
32) Sm. 1. Tr. 12 *ἐκ γένους Δαβίδ.*	2. Tim. 2, 8 *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* vgl. Tab. I. 49

e. Ignatius und die Petrusbriefe.

Ignatius.	1. Petrusbrief.
1) Eph. 5 *ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται.*	5, 5 *ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται* = Prov. 3, 34.
2) Eph. 9 *λίθοι θεοῦ πατρὸς* und dort das ganze Bild.	2, 5 *αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός, εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.*

Ignatius.	1. Petrusbrief.
3) Eph. 10 Feindesliebe nach dem Beispiel des Herrn.	2, 22. 23 *ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει.*
4) Eph. 12 *ἴχνη* (Pauli).	2, 21 *ἴχνη* (d. Hrn.).
5) M. 8 *οἱ θειότατοι προφῆται ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος.*	1, 10 *οἱ προφῆται περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες.*
6) Tr. 2 *οὐ κατὰ ἀνθρώπους ζῶντες ἀλλὰ κατὰ Ἰησ. Χρ.*	4, 6 *κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι.*
7) Pol. 5 *πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω* u. sonst.	4, 11 *ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησ. Χρ.*
8) R. 8 *δι' ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς.*	5, 12 *δι' ὀλίγων ἔγραψα παρακαλῶν.*

Ignatius.	2. Petrusbrief.
9) *Χρ. ὁ θεὸς ἡμῶν.*	1, 2 *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*
10) Eph. 1 *ὃ κέκτησθε φύσει.* vgl. Tab. II b. 4.	1, 4 *θείας κοινωνοὶ φύσεως.*
11) Phld. 9 *παρουσία τοῦ σωτῆρος.*	1, 16 *παρουσία Ἰησοῦ Χριστοῦ* von der ersten Erscheinung Christi.
12) Tr. 8 *δι' οὗ τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται.*	2, 2 *δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται.*
13) Tr. 13 u. Sm. 8 *ἡ ἐντολή.*	2, 21. 3, 2 *ἁγία ἐντολή, ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή.*
14) Eph. 12 *ὃς* (*Πλς.*) *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν.*	3, 16 *Παῦλος — ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς.*

f. Ignatius und der Hebräerbrief.

Ignatius.	Hebräerbrief.
1) Eph. 17 *ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.*	6, 18 *τῆς προκειμένης ἐλπίδος.*
2) M. 3 *τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδότα.*	4, 13 *πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.*
3) M. 6 *ἐν τέλει ἐφάνη.*	1, 1 *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων.* 9, 26 *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων.* vgl. 1. Cor. 10, 11 Tab. I No. 11.
4) M. 7 *ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον* und Tr. 7 *ὃ ἐντὸς θυσιαστηρίου ἐστί, καθαρός ἐστι.*	13, 10 *ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσι οἱ λατρεύοντες τῇ σκηνῇ*, vgl. 1. Cor. 10, 16. 17 Tab. I No. 28.

Ignatius.	Hebräerbrief.
5) M. 9 *οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.*	11, 16 *νῦν δὲ κρείσσονος ὀρέγονται, τοῦτ' ἔστι ἐπουρανίου· διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν· ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν.*
7) Phld. 9, 1 *Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς. κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.*	vgl. 2, 17. 3, 1. 4, 14. 5, 5. 10. 6, 20. 7, 26. 8, 1. 9, 11. bes. 7, 23—26 *οἱ μὲν πλείονες ἱερεῖς — τοιοῦτος ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς.*
8) Pol. 1 *ὡς τέλειος ἀθλητής.*	10, 32 *πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε,* vgl. Tab II d. 28.

g. Ignatius und der Jacobusbrief.

Ignatius.	Jacobusbrief.
1) Pol. 2 *τὰ ἀόρατα αἴτει ἵνα σοι φανερωθῇ — ἵνα μηδενός λείπῃ.*	1, 4 *ἐν μηδενὶ λειπόμενοι· εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω.*
2) Eph. 5 *γέγραπται γὰρ ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται. σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεοῦ ὑποτασσόμενοι,* vgl. Tab. II e. 1.	4, 6 *διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται* (Prov. 3, 34), *ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν· ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ· ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ* vgl. 1. Petr. 5, 5. 1. Clem. 30, 2. — LXX hat *κύριος* statt *θεός*.

Von sämtlichen in Tab. II aufgezeichneten Parallelen lassen nur diejenigen zwischen Epheserbrief und Ignatius eine litterarische erinnerungsmässige Entlehnung als leicht möglich erscheinen. Die zahlreichen Berührungen mit den Pastoralbriefen verraten nirgends mehr als eine Gemeinsamkeit eines geistesverwandten christlichen Sprachschatzes. Sind die einzelnen Berührungen zum Beweis litterarischer Entlehnung zu schwach, so ändert auch ihre verhältnismässig grosse Zahl diesen Mangel an Beweiskraft nicht.

Tabelle III.

a. Johannes und Ignatius allein.

Johannes.	Ignatius.
1) Joh. 6, 33 *ἄρτος τοῦ θεοῦ* (gewöhnlich *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, vgl. 6, 31. 32. 58).	Eph. 5. R. 7 *ἄρτος τοῦ θεοῦ.*
2) 13, 20 *ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμ-*	Eph. 6 *πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν,*

Johannes.	Ignatius.
βάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.	*οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα.*[1]
3) 12, 31, 14, 30. 16, 11 *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.*	Eph. 17. 19 u. a. *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου.*[2]
4) 8, 28—29 (vgl. 5, 19 u. 12, 49): *ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν* (vgl. auch Joh. 9, 33). 5) *οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε* (ein scharf eingerahmtes kurzes Herrenwort).	M. 7 *ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησε, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως ....* M. 8 *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν*, vgl. R. 8 *Ἰησ. Χρ. τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.*
6) 17, 21. 22 *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν*, vgl. 10, 30. 38. 14, 11. vgl. Trib. III b. 21.	Eph. 5 *ἀνακεκραμμένους αὐτῷ ὡς Ἰησ. Χρ. τῷ πατρί* (vgl. Sm. 3, 3 *ἡνωμένος*), *ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι συμφωνᾶ ᾖ.*
7) 1, 18 *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, vgl. 1, 1 *ἦν πρὸς τὸν θεόν.* 13, 3 *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.*	M. 7 *Ἰησ. Χρ. τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.*
8) 14, 20 *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὑμεῖς γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν*, vgl. 16, 14. 17, 5.	R. 3, 3 *Ἰησ Χρ. ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.*
9) 12, 32 *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.*	Eph. 9 *σταυρὸς Χρ.* als *μηχανὴ εἰς θεόν.* Sm. 1 *καθηλωμένους τῷ σταυρῷ.*
10) d. Hass der Welt 15, 18. 17, 14. 1. Joh. 3, 13.	R. 3, 3 *μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.*
11) 1. Joh. 3, 14 *ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ.*	Sm. 7 *συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.*
12) 11, 25 *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, vgl. Joh. 1, 4 14, 6.	Sm. 4 u. oft. *Χρ. τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.*

1) Vgl. Mth. 10, 40 *ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με* (d. *οἰκοδεσπότης* Mth. 21, 33 ff.).

2) 1. Cor. 2, 6. 8 *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου.*

b. Johannes, Ignatius und

Johannes.	Ignatius.
1) 1, 1 *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.*	M. 8 *αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών*; vgl. *γνώμη, στόμα πατρός.*
2) 1, 4 *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*, vgl. 5, 26. 6, 33. 35. 11, 25. 14, 6. 1. Joh. 5, 12.	Sm. 4 *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν.* u. a.
3) 1, 5 *φῶς — σκοτίᾳ* (vgl. 1. Joh. 1) *ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. — ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.* vgl. 1, 9. 3. 19. 8, 12. 1. Joh. 1, 7. 2. 10.	R. 6 *καθαρὸν φῶς*; Phld. 2 *τέκνα φωτὸς ἀληθείας*; Eph. 19 *φῶς ἀνεκλάλητον — ξενισμὸν παρεῖχε ἡ καινότης αὐτοῦ — ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα.*
4) 1, 14 *σὰρξ ἐγένετο*; 1. Joh. 4, 2 *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* 2. Joh. 7.	Sm. 4 *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου.* Sm. 1: *ἐν σαρκὶ* etc. Eph. 6: *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (od. besser *ἐν ἀνθρώπῳ θεός*).
5) 1, 17 *οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς — ἀλλ' ἐκ θεοῦ.*	Sm. 7 *υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν.* Eph. 6 *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ.* Eph. 18 *ἐκ σπέρματος Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.*
6) *μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός.* 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1. Joh. 4, 9.	R. iscr. *μόνος υἱὸς αὐτοῦ.*
7) Joh. 1, 19 ff.: Johannes [d. Tf.] 20: *καὶ ὡμολόγησε ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός . . . .* 23: *Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου.*	Sm. 1 *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ*, vgl. R. 2 den Gegensatz von *λόγος* u. *φωνή*!
8) Joh. 3, 3. 4 *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. λέγει πρὸς αὐτὸν Νικόδημος· Πῶς δύναται γεννηθῆναι ἄνθρωπος γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι* u. s. w., vgl. Joh. 1, 13. 3, 6. 8. 1. Joh. 2, 29. 3, 9.	vgl. Tr. 8 *ἀνακτίσασθε ἑαυτούς*, Tr. 11 *οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν* u. aus derselben Erzählung ein Anklang, vgl. 9).

1) Diese Tabelle b enthält fast sämtliche Stellen, welche Thoma (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875) zum Beweis für eine Benutzung des 4. Evangeliums durch Justin beibringt und stellt die Parallelen aus Ign. u. A. dazu, nur, um den Mangel an Beweiskraft der Thoma'schen Erörterung klarzustellen; aber um andrerseits

Justin mit Parallelen.[1])

Justinus.	Parallelen aus dem N. T. u. d. nachapost. Litt.
Ap. II, 6 *ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος* u. A.	Ep. ad Diogn. 7, 2 *τὸν λόγον τὸν ἅγιον*, vgl. auch Athenagor. — Apocal. Joh. 19, 13.
Dial. 6 u. sonst Betonung v. *ζωή* u. *ζῆν*. (eschatolog.)	bei Clem. I u. II, Barn. u. Herm *ζωή* eschatologisch.
Dial. 17 *ἀμώμου καὶ δικαίου φωτὸς τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος*. Dial. 121. 122 *φῶς ἐθνῶν, τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἀνατελεῖ*.	Barn. 14 ff. *φῶς — σκότος*. 1. Pe. 2, 9 *ἐκ σκότους ἡμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς*. P. Eph. 5, 8 *τέκνα φωτός*. 1. Thess. 5, 5 *υἱοὶ φωτός* vgl. d. *ἀστήρ* Mth. 2. Protev. Jac. 21; Clem. Al. Exc. aus Theod. 74 (vgl. Lightfoot zu Eph. 19).
Dial. 45 u. a. *γεγέννηται ἄνθρωπος, σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινε*.	II. Clem. 9, 5 *ὧν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ*. Barn. 5, 6. 10. 11 *ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι*, vgl. 6, 7. Pol. ad Phil. 7, 1, vgl. P. Röm. 1, 3. 1. Tim 3, 16. Tit. 2, 11.
Ap. I, 63 *διὰ θελήματος θεοῦ — διὰ δυνάμεως* (d. h. *παρθένου*); *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ*.	vgl. P. Röm 1, 3.
μόνος ἰδίως υἱός (Ap. I, 23) II, 6 *ὁ μόνος κυρίως υἱός*, unigenitus (i. Syntagma bei Iren. IV, 6, 2 Dial. 105 aus Ps. 21, 21 (LXX).)	Mart. Polyc. 20, 2 *παιδὸς αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ* u. Testam. Beniamin 9; I Clem. 43, 6 *ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου*.
Dial. 49 u. 50. 88, 15 *Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι* (16 d. Zimmermannssohn = Mc. 3, 6.)	Mt. 3, 3 *φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε* etc. 3, 14 *οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶ ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*.
I Ap. 61, 7 *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσιν ἐστίν*.	Ps. Clem. Hom. XI, 26 *ἀμὴν ὑμῖν λέγω· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* vgl. Clem. Al. Cohort. ad Graec. IX, 82. Paed. I, 5, 12 — vgl. auch 1. Petr. 1, 23 u. Mth. 18, 3. dazu W. Bousset, Evangeliencitate Justins d. M. S. 66 ff.

das Vorhandensein einer gemeinsamen Tradition nachzuweisen, der Johannes den Stempel giebt, an der aber auch Ign. und Justin in verschiedenem Grad Teil haben. Besonders wichtig für Letzteres sind die Nummern: 1, 4, 6, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 21, während 2, 5, 7, 10, 13, 20, 23 allgemein verbreitetes christliches Erbgut enthalten.

Johannes.	Ignatius.
9) 3, 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, vgl. Joh. 8, 14. 13, 3. 7, 24. 28. 9, 29. 14, 5. 12, 35. 15, 28.	Phld. 7 οὐ πλανᾶται τὸ πνεῦμα, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.
10) 3, 14 καθὼς Μωυσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.	vgl. Sm. 1 ... αὐτοῦ πάθους ἵνα ἆρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστούς etc.
11) Joh. 5, 19 οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα, vgl. 8, 29. 12, 49 5, 30.	M. 7 ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησε ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων . .
12) Joh. 5, 36—38 die Werke Christi zeugen für ihn; Beide φωνή u. εἶδος Gottes ... καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι, ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ μὴ πιστεύετε.	Christus γνώμη u. στόμα τοῦ πατρός vgl. Pol. 3 ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν. Sm. iscr. ἐι λόγῳ θεοῦ — χαίρειν.
13) 5, 18. 19 u. 7, 22 das Vorbild Gottes und die Gestattung der Beschneidung am Sabbat als Gründe für die principielle Freiheit vom Sabb.-Gebot.	Auch Judenchristen haben den Sabbat schon aufgegeben (M. 9).
14) Joh. 6, 27 μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην — μάννα, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ — 33 ἄρτος τοῦ θεοῦ — 35 ἄρτος τῆς ζωῆς — 54 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον u. ff.	R. 7 οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου (vgl. Lc. 8, 14); ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, vgl. Phld. 4 εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.
15) 7, 37. 38 πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. vgl. 4, 14 ὕδωρ ζῶν; ὕδωρ = πνεῦμα.	R. 7 ὕδωρ ζῶν λαλοῦν ἐν ἐμοί.
16) 1. Joh. 3, 8 εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.	Eph. 19 Πῶς ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν ὅθεν ἐλύετο πᾶσι μαγεία — ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν. (20 οἰκονομία εἰς καινὸν ἄνθρωπον).

Justinus.	Parallelen aus dem N. T. u. d. nachapost. Litt.
Ap. I, 60. Dial. 64. 91 d. Schlange i. d. Wüste als *τύπος σταυροῦ* (vgl. d. *ἐξάρατε σύσσημον* Dial. 26 aus Jes. 62, 10).	d. Schlange als *τύπος* d. Krzs.: Barn. 12, 5 Tert. adv. Marc. III, 18 u. sonst. Sap. 16, 5—12 vgl. Philo Leg. all. II, 20. 21. De agrio. 22.
11) Dial. 56, 25. 26 *οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ὁμιληκέναι, ἢ, ἅπερ ὁ τὸν κόσμον ποιήσας . . . βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.*	
Dial. 127 *ἄγγελος ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.*	
Dial. 29 Schöpfung Gottes am Sabbat.	
Ap. I, 6, 6 *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον καὶ οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησ. Χρ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχε, οὕτως καὶ τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου . . . καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*	*Διδ.* IX *ἁγία ἄμπελος — ὑπὲρ ζωῆς καὶ γνώσεως — πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον* vgl. 1. Cor. 10, 3 *πνευματικὸν βρῶμα* u. *πόμα — κοινωνία αἵματος καὶ σώματος —* Apoc. 3, 20 *εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.*
Dial. 69 u. 114 *τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.* Dial. 69 *πηγὴ ὕδατος ζῶντος.*	Barn. 11, 10 ff. d. umwandelnde Taufwasser Apoc. 2, 10. 21, 6. 22, 16. 17. Ep. Lugd. u. Vienne [Eus. V, 1, 22]: *τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς.*
Dial. 45 *πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης ἦν, καὶ διὰ τῆς παρθένου — γεννηθῆναι ὑπέμεινε, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ.*	Barn. 4 *μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας* vgl. 1. Cor. 15, 26 u. Mth. 2. Clem. Alex. Exc. Theod. 74. vgl. Tab. III b. 3.

Johannes.	Ignatius.
17) 10, 18 *ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτὴν (ψυχὴν). ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.*	Sm. 2 *ἀνέστησε ἑαυτόν.*
18) Joh. 11, 52 *οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα εἰσαγάγῃ εἰς ἕν.*	Sm. 1, 2 *ἵνα ἄρῃ σύσσημον . . . εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ*, vgl. M. 10 *Χρ., εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.*
19) 14, 6 u. 7 *οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν εἴδητε* vgl. 17, 8 u. 10, 7 *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων* u. 15, 15 *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν.*	Eph. 17, 2 *θεοῦ γνῶσις ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ.* Phld. 9 *αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός* etc.
20) 15, 1 ff. *ἄμπελος* = Chr. *ὁ πατήρ* = *γεωργός.*	Tr. 11. Phld. 3 *κλάδοι τοῦ σταυροῦ* u. *φυτεία τοῦ πατρός.*
21) 17, 11. 21 *ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς — ἵνα πάντες ἓν ὦσιν*, vgl. 10, 30. 38. 14, 11 Tab. III a. 6.	Eph. 5 *ἀνακεκραμένους αὐτῷ ὡς Ἰησ Χρ. τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι τυμφωνὰ ᾖ* u. M. 7 *μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς.*
22) 5, 23 *ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν, οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν.*	Eph. 6 *πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα*, vgl. Tab. III a. 2.
23) 8, 31 *ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ μου, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε* u. 16, 13 *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν*, vgl. 4, 24 *πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ τιμᾶν.*	R. 4, 2 *μαθητὴς ἀληθής.* Eph. 3 *μαθητεύεσθαι.* Eph. 6 *λαλοῦντες ἐν ἀληθείᾳ — κατὰ ἀλήθειαν ζῆν.*
24) 13, 34 *ἐντολὴ καινή* (vgl. 1. Joh. 2, 7. 3, 23. 4, 21. 2. Joh. 4. 5. 6) *ἐντολὰς τηρεῖν.* Joh. 14, 15. 15, 12 u. oft.	Eph. 9. Phld. 1 *ἐντολαὶ Ἰησ. Χρ.* Tr. 3. Sm. 8 *ἡ ἐντολή.*

Justinus.	Parallelen aus dem N. T. u. d. nachapost. Litt.
Dial. 100 *ἀνίστασθαι μέλλον . . . ὁ ἀπο τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει.*	? Barn. 5, 7 *τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας.*
Dial. 25 *ἐξάρατε σύσσημον εἰς τὰ ἔθνη* Dial. 113 die Sammlung des zerstreuten Volks.	*Διδ.* IX, 4 *ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ πλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν* vgl. Tab. II a. 1 u. 2 und Fragm. VIII, Presbyter bei Irenaeus. Harwey II, p. 372.
Dial. 34 *διὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ σταυρωθέντος ἐπιγνόντες τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν.* Dial. 121, 18. 17 *δ' αὐτοῦ πρὸς τὸν πατέρα προσχωροῦσι,* vgl. Ap. I, 63, 5. 10. Dial. 105, 1 u. 106. 1 = Mth. 11, 27.	Mth. 11, 27, P. Eph. 2, 18 vgl. Tab. II a. No. 7. 2. Clem. 3, 1 *ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας.* Zu *θύρα* cf. *πύλη* Herm. Sim. 9, 12. 1. Clem. 48, 4. *Διδ.* IX, 2. 3. X, 2. Apoc. 2, 27.
Dial. 110 *ἄμπελος φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ πατρός* (v. chrstl. Volk).	Herm. Sim. 9, 26. Mand. 1 (verwild. Weinstock). Sim. V, 6, 2 *ὁ θεὸς τὸν ἄμπελον ἐφύτευσε τοῦτ' ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε* vgl. Mth. 20, 1 ff. mit Parall.
Dial. 63 *μία ψυχὴ καὶ μία συναγωγὴ καὶ μία ἐκκλησία.*	Herm. Sim. IX, 17, 4. 18, 4. 13, 5 u. 7. 1. Clem. 46, 6 vgl. P. Eph. 4, 3—7 (Tab. II a. No. 16) u. Act. 4, 32.
Dial. 136, 10 *ὁ τοῦτον ὑβρίζων καὶ μισῶν καὶ τὸν πέμψαντα δηλονότι καὶ μισεῖ καὶ ὑβρίζει.*	vgl. Mth. 10, 40. 21, 33 ff. *Διδ.* XI, 4.
Dial. 39, 11 *οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητευμένοι.* I. Ap. 6, 4 *λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες προσκυνοῦμεν*	1. Clem. 31, 2 *ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας.* Herm. Vis. 3, 4 *ἐπιμένειν ἐν ἀληθείᾳ.* Mand. 3. Sim. IX, 2, 5 *πορεύεσθαι ἐν ἀληθείᾳ.*
καινὴ διαθήκη Hauptbegriff.	1. Clem. 1, 2. 3, 4. 58, 2. 2. Clem. 8, 4 u. a. Barn. 2, 9; *Διδ.* oft. Herm. Sim. 13. V, 3, 5. 1. Tim. 6, 14 vgl. Tab. II d. 23.

c. Johannes und Justin allein mit Parallelen.

Johannes.	Justin.	Parall. a. d. N. T. u. d. nachap. Litt.
1) 1, 1 *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*	Apol. 2, 6 *τὴν ἀρχὴν πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισε καὶ ἐκόσμησεν.*	Herm. Sim. IX, 12, 2 V, 6, 5 bes. P. Col. 1, 15. 16. Apoc. 3, 14: *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.* Ep. ad Diogn. 7.
2) 1, 12 *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.* vgl. 11, 52. 1. Joh. 3, 1. 2. 10. 5, 2.	Dial. 123. *ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ — — καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμὲν οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χρ. φυλάσσοντες.*	P. Röm. 8, 16. 17. 21. 9, 7. 8. Phil. 2, 15. Eph. 5, 1 (*τέκνα ἀγαπητά*).
3) 1, 29 *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.*	Dial. 89 aus Jes. 53 *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀρθήσεται.*	Barn. 5 *ἀμνός* aus Jes. 53 u. oft im N. T. Das *ἀρνίον* i. d. Apoc. u. Ep. Lug. u. Vienne bei Euseb. V, 1, 10.
4) 7, 12 *πλανᾷ τὸν ὄχλον.*	Dial. 69, 15 *μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαόπλανον.*	Mth. 27, 63 *ἐκεῖνος ὁ πλάνος.*
5) 9, 1 *Τυφλὸς ἐκ γενετῆς.*	Dial. 69, 13 *καὶ τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο* (gerade *τυφλός* fehlt!).	vgl. Barn. 14, 8. 9 aus Jes. 49, 6 ff. u. 61, 1 ff.
6) 14, 29 *εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύητε.*	Apol. I, 33, 2 *ταῦτα* (Geburt Chr.) *ὁ θεὸς προεμήνυσε μέλλειν γίνεσθαι, ἵνα ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προειρῆσθαι πιστευθῇ.*	
7) 19, 37 *Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* aus Sach. 12, 10.	Dial. XIV E 32 A. Apol. 1, 52 *καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (nichts vom Lanzenstich).	LXX: *ἐπιβλέψονται· πρός με, ἀνθ' ὧν κατορχήσαντο.* Apoc. 1, 7 *ὄψεται αὐτὸν ὁ ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.*

Johannes.	Justin.	Parall. a. d. N. T. u. d. nachap. Litt.
8) 13, 3 *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τᾶς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει* vgl. 17, 18. 3, 35.	Dial. 106, 1 *καὶ ὅτι ἠπίστατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ, ὡς ἠξίου.*	Herm. Sim. V, 6, 4 *ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* vgl. Apoc. 2, 27.

Tabelle. c enthält keine einzige auch nur annähernd eine Entlehnung beweisende Stelle; Nummer 1—3, 8 enthalten christl. Gemeingut; 4—6 sind bedeutungslose Zufälligkeiten, 7 beruht wahrscheinlich auf einer gemeinsamen Lesart der LXX.

d. Johannes, Ignatius und die andern apostolischen Väter.

Johannes (u. Ign.).	Apostol. Väter.
1) 1. Joh. 5, 6 *ὕδωρ* u. *αἷμα* vgl. 19, 34 u Ign. Eph. 18, 2 *ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.*	Barn. 11 *περὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ σταυροῦ* vgl. Herm. Sim. IX, 16. P. Eph. 5, 25. 26. Barn. 12, 1 = 4. Esra 4, 5.
2) 6, 15 *καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ.*	Barn. 21, 6 *γίνεσθε θεοδίδακτοι* aus Jes. 54, 13.
3) 14, 15. 23. 24. 1. Joh. 5, 1—3 *ἐὰν ἀγαπᾶτε ἐμέ, τὰς ἐντολὰς ἐμὰς τηρήσατε* vgl. J. Eph. 14, 2: *οὐδ' ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ.*	1. Clem. 49, 1 *ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χρ., ποιησάτω τὰ τοῦ Χρ. παραγγέλματα.*
4) Joh 15, 13 *μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων.* vgl. Ign. R. 7 *αἷμα ἧ ἐστὶν ἀγάπη ἄφθαρτος* u. Phld. 1. Trall. 6.	1. Clem. 49, 6 *ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης — διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχε πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν* vgl. P Eph. 5, 2.
5) Joh. 3, 18 *ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται* vgl. 1. Joh. 2, 19 u. J. Eph. 5 *ὁ μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν.*	Herm. Sim. 9, 21 *ἐὰν δὲ μὴ μετανοήσωσιν ἤδη παραδεδομένοι εἰσίν.* vgl. Presbyter bei Irenaeus IV, 30, 1 bei Harnack Patr. apost. opp. I Fragm. VI, 1: ‚semetipsos arguunt'.
6) 17, 18 *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς*	1. Clem. 42, 1 *οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησ.*

Johannes (u. Ign.).	Apostol. Väter.
εἰς τὸν κόσμον vgl. Ign. Eph. 3, 6 u oft.	*Χρ., Ἰησ. Χρ. ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη.* vgl. Apoc. 2, 27.
7) 1. Joh. 5, 3 *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσί.*	Herm. Mand. XII.
8) 20, 28 *ὁ θεός μου* vgl. bei Ignatius: „*ὁ θεὸς ἡμῶν*“.	2. Clem. 1, 1 *ὡς περὶ θεοῦ* 2. Petr. 1, 1 *ὁ θεὸς ἡμῶν.*

Tabelle d. enthält nur nachapostolisches Gemeingut; Nr. 1, 5, 7, 8 haben die meiste innere Verwandtschaft mit Johannes.

GRIECHISCHE EXCERPTE

AUS

HOMILIEN DES ORIGENES

VON

ERICH KLOSTERMANN

Texte u. Untersuchungen XII, 3. Leipzig 1894.

Nachdem zuerst Harris auf die Benutzung Philos durch den Oktateuchkommentar des Prokopios von Gaza aufmerksam gemacht hatte, konstatierte Wendland in seinen Neuentdeckten Fragmenten Philos (Berlin 1891) das gleiche auch in Bezug auf Origenes[1]). Zum Beweise stellte er eine Anzahl von Prokops erklärenden Bemerkungen zur Genesis und zum Exodus den entsprechenden Scholien und Kommentarfragmenten des Origenes gegenüber. Dagegen gelang es ihm „nur in einem Falle" die Benutzung von Homilien desselben nachzuweisen[1]).

Wendland hat wie es scheint seine Untersuchung auf Genesis und Exodus beschränkt; es ist ihm daher entgangen, dass wenigstens für ein Buch, den Josua nämlich, hauptsächlich Homilien des Origenes die Grundlage der Prokopschen Excerpte gewesen sind, und zwar so, dass man nicht etwa nur einzelne Ideen benutzt findet, sondern der ganze Gedankengang mehr oder weniger knapp wiedergegeben ist.

Um die Behauptung zu erweisen, setze ich im folgenden der achtzehnten Homilie des Origenes nach Rufinus' lateinischer Übersetzung die dazu gehörigen Stücke des Prokop an die Seite. Der lateinische Text ist nach der Lommatzschen Ausgabe (tom. XI. Berolini 1841) gegeben[2]), die dort nicht zu findenden Varianten entstammen der ziemlich wertlosen Textgestalt des Rabanus Maurus (ϱ, Migne Ser. lat. 108. 1864)[3]); der griechische nach meiner Vergleichung des codex Monacensis graecus 358 (vgl. Wendland a. a. O. 31) mit einzelnen Emendationen unter Heranziehung der selbständigen[4]) lateinischen Übersetzung (λ, Migne Ser. gr. 87, 1. 1860; μ nenne ich den griechischen Text von Migne = Nikephoros ebenda).

---

1) Wendland a. a. O. 123: „Pr. 273 A—277 C nämlich stammt aus Or. in Gen. Hom. II." „Übereinstimmung" kommt auch nach Wendland öfter vor.

2) Nur sind die biblischen Citate statt durch „ ", durch andern Druck hervorgehoben.

3) Im Walafridus Strabus und der glossa ordinaria ist dieselbe noch weiter verderbt und verstümmelt.

4) Wendland a. a. O. 32. Doch vgl. Fabricius-Harles Bibl. Gr. VIII, 563 Anm. b.

Rufinus.

XVIII. De initio divisionis terrae, quae divisa est ab Jesu, et quomodo accessit ad Jesum Caleb, et petiit ab eo Hebron.

1. Discamus ex lege quam necessarie descripta est terrae divisio, quae primo per Mosen, secundo etiam per Iesum dicitur facta, non ut utramque servemus, sed rationem utriusque discentes illam solam teneamus, quae ab Iesu nostro Domino traditur.

Igitur illam terram, quae est trans Iordanem, Moses distribuit: hanc autem, quae est terra sancta et terra bona, distribuit Iesus et principes tribuum Israel.

Vides ergo, quia, cum coeperit vera illa haereditas terrae sanctae a Salvatore distribui, adsumentur etiam principes tribuum veri et spiritualis Israel. Quos autem putamus esse principes tribuum nostrarum, vel ecclesiae principes, nisi sanctos Apostolos, ad quos dicit Salvator, quia *sedebitis et vos super duodecim thronos, judicantes duodecim tribus Israel?* [Matth. 19, 28].

Prokopios.

Οὐκοῦν κληροδοτεῖ Μωυσῆς, ἀλλὰ πέραν τοῦ Ἰορδάνου· κληροδοτεῖ δὲ Ἰησοῦς μετὰ τῶν ἀρχιφύλων τοῦ Ἰσραήλ.

Οὕτως Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τὴν ἀληθῆ κληροδοσίαν διδοὺς παραλαμβάνει τοὺς ἄρχοντας τοῦ πνευματικοῦ Ἰσραὴλ τοὺς ἀποστόλους, πρὸς οὓς ἔφησεν, ὅτι καθήσεσθε ἐπὶ θρόνους ιβ' κρίνοντες τὰς ιβ' φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ [Matth. 19, 28].

---

4. Edd. M. hoc loco: „Chaleb". In seqq. constanter „Caleph". Ed. Ruaei constanter: „Chebron". — 7. Moysen (sic ubique) ρ. Abest „etiam" a libris editis (v. c. edd. M.), sed reperitur in Cod. Sangermanensi. R. om. ρ. — 9. sed] sed ut ρ. — 11. Iesu nobis nostro domino ρ. — 14. est] est in ρ. terra bona] Deest „terra" [Lommatzsch: „etiam"!] in libris editis (v. c. edd. M.), sed exstat in Cod. Sangermanensi. R. — 15. et principes] princeps ρ. — 19. Cod. Sangerm. „adsumentur". Libri editi (v. c. edd. M.): „adsumuntur". R.

12. *οὐκοῦν* cod. λ] om. μ. — 19. nobis distribuit λ.

Rufinus.

Assumitur tamen ad divisionem etiam sacerdos, qui est arcanus et mysticus sermo Dei. Sic enim dicit, quia convenerit Iesus et Eleazar simul ad dividendam terram.

2. Et videamus, quis est, qui primus accepit haereditatem ab Iesu. *Caleb*, inquit, *filius Ieffone* [Jos. 14, 6]. Hic enim primus petit, et petit certis quibusdam rationibus et verbis, quae descripta sunt: quae verba etiam possunt nos instruere ad salutem.

Primo omnium Caleb interpretatur quasi cor. Quis ergo est quasi cor, nisi is, qui in omnibus intellectui operam tribuit, qui non aliquod membrum corporis ecclesiae esse dicitur, nisi illud, quod est in nobis praeclarius cor: id est, qui omnia cum ratione et prudentia gerit, et ita cuncta dispensat, quasi non sit aliud, nisi cor?

Interpretatur autem et Ieffone pater eius conversio. Hic ergo Caleb filius est conversionis. Quid nisi quia ad Deum conversus, talem ex se fructum proferret, ut cor filium generaret. Est ergo omnis, qui divinis sensibus vacat,

Prokopios.

Παραλαμβάνεται δὲ καὶ Ἐλεάζαρ συνιὼν Ἰησοῦ, τυπῶν ἑκάτερος τὸν ἱερέα καὶ ἄρχοντα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

Πρῶτος δὲ ὁ Χάλεβ εἰκότως ἔτυχε κλήρου.

Ἑρμηνεύεται δὲ ὡς καρδία· ἔστι δὲ οὗτος ὁ πάντα προσέχων τοῖς νοήμασιν, ὁ παρὰ πάντα τὰ μέλη, οἷς ἀπετάξατο, χρηματίζων ὡς καρδία καὶ ὅλος ἀναστοιχειωθεὶς εἰς ἡγεμονικόν.

Ὁ δὲ τούτου πατὴρ Ἰεφοννή· ἑρμηνεύεται δὲ ⟨ἐπιστροφή· Χάλεβ οὖν⟩ υἱὸς τῆς ἐπιστροφῆς.

7. Cod. Sangerm. „primus accepit“. Libri editi (v. c. edd. M.): „primum cepit“. R. — 9. Edd. M. et R. constanter: „Iesfone“. — 12. 13. etiam nos possunt ρ. — 14. Unus Cod. Ebroicensis: „Primus omnium Caleb. Caleb interpretatus dicitur quasi cor“. R. — 17. aliquod] aliud aliquod ρ. — 27. Edd. Merlini: conversus est, talem etc. — 28. ut] et ρ.

3. *συνιὼν Ἰησοῦ*] cor ipsius Iesu λ. — 4. *τυπῶν κτλ.*] quorum uterque figuram sustinet λ. — 5. *τὸν υἱὸν*] filii λ. — 8. sortem suam λ. — 15. qui omnibus in rebus prudentiae studet λ. *πάντα*] caeteris λ. — 19. a corde nomen habet λ. — 26. *ἐπιστροφή· Χάλεβ οὖν* scripsi, om. cod. λ. μ. — 27. *τῆς*] om. μ.

Rufinus.

et prudenter cuncta ac rationabiliter agit, Caleb.

Hic primo quidem eruditus a Mose, secundo vero ab Iesu, cui assistebat, cui et dicit: *Tu nosti verbum, quod locutus est Dominus ad Mosen hominem Dei. Tu scis verbum, quod locutus est Dominus* [Jos. 14, 6].

Quis enim alius nosse potest verbum, quod locutus est Dominus ad Mosen, nisi Iesus solus? Nemo sic intellexit legem, sicut docuit Iesus. Ipse enim omnia docuit et aperuit, ipse revelavit Paulo, quia *lex spiritualis est* [Ro. 7, 14].

Sicut locutus est, inquit, *de me et de te.* De me, inquit, et de te locutus est Moses. De te quidem,[!] hoc est, quod dixit Dominus: quia *si crederetis Mosi, crederetis utique et mihi: de me enim ille scripsit* [Ioann. 5, 46]. De me vero quod dixit, hoc est de Caleb, qui cor est, certum est, quia de corde scripserit Moses, quippe qui omnia prudenter sapienterque conscripserit.

Ait ergo: *hodie valeo, sicut valebam tunc* [Jos. 14, 11]. Sanctus quippe similiter valet et in praesentibus et in praeteritis, et in novis et in veteribus, et in Evangeliis et in lege. Hoc est ergo, quod dicit, valere se hodie sub

Prokopios.

Ἔστι δὲ παίδευμα Μωυσέως καὶ δεύτερον Ἰησοῦ. τί δέ φησι; σὺ ἐπίστῃ τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησε κύριος πρὸς Μωυσῆν [Jos. 14, 6].

Τίς γὰρ οἶδε τὸν νόμον ὡς Ἰησοῦς ὁ Χριστός; ὃς καὶ ἀκριβῶς ἡμῖν τοῦτον ἀνήπλωσεν.

Ἐλάλησε δέ, φησί, κύριος πρὸς Μωυσέα περὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ [Jos. 14, 6]· προφητεύει γὰρ Μωυσῆς περί τε Ἰησοῦ καὶ τοῦ Χάλεβ ἤτοι ὡς καρδία.

Ὃς καί φησι σήμερον ἰσχύειν ὡς ἴσχυε τότε [Jos. 14, 11]. ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τοῖς λόγοις ἰσχύει ὁ ἅγιος, ἔν τε παλαιῷ καὶ καινῷ, ἐπὶ Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ.

---

6. Desunt verba: „cui et", in ed. Ruaei. — 9. dominus] om. ρ. — 10. potest nosse ρ. — 12. solus Iesus ρ. — 23. 24. Edd. Merlini: hoc est Caleph. — 26. Edd. Merlini: conscripsit. idem ρ.

6. cui inquit λ. σύ] annon tu λ. — 13. ἀνήπλωσεν] implevit λ. — 21. Χάλεβ ἤτοι μλ] om. cod. — 28. Ὃς καί cod. λ] om. μ. — 29. ὡς] + ὅτε cod.

Rufinus.	Prokopios.
Iesu, sicut tunc sub Mose, quia in utriusque testamenti mysteriis cor vigilans valet.	
3. Sed videamus etiam petitionem eius, quam primam poposcit ab Iesu Caleb, filius Ieffone. *Peto a te montem hunc*, inquit, *sicut dixit Dominus in die illa* [Jos. 14, 12]. Nihil humile, vel dejectum sanctus requirit, nihil quod in demersis convallibus jaceat, sed montem quaerit excelsum, sed montem, in quo civitates magnae et munitae sunt.	*Αἰτεῖ δὲ ορος — χαμαιπετὲς ἐθέλων οὐδέν — ἐν ᾧ πόλεις μεγάλαι καὶ ὀχυραί.*
Scriptum est enim quia *ibi sunt Machi, civitates magnae et munitae* [Jos. 14, 12]. Et haec poscebat, quia noverat belligerari, sicut scriptum est: *civitates munitas occupabit sapiens, et destruet munitionem, in qua confidebant impii* [Prov. 21, 22].	*Ὡς εἰδὼς πολεμεῖν προς τοὺς Ἐνακείμ· πόλεις γὰρ ὀχυρὰς ἐπέβη σοφὸς καὶ ἐπέβη τὸ ὀχύρωμα, ἐφ' ᾧ ἐπεποίθεσαν οἱ ἀσεβεῖς* [Prov. 21, 22].
Putas cum haec diceret Salomon, hoc nos volebat docere, quia *sapiens caperet civitates, et munitiones destrueret* ex lapidibus constructas? An illud potius indicat, quod civitates et muri sunt impiorum dogmata, et syllogismi philosophorum, quibus adstruunt impia quaeque et divinae legi contraria, quae apud paganos vel barbaros observantur?	*Φησὶ γὰρ Σολομών· σοφὸς πόλεις ὠχύρωσε καὶ καθεῖλε τὰ ὀχυρώματα, δηλαδὴ τοὺς μετὰ πιθανότητος λόγους ἀπατᾶν δυναμένους.*

9. humile] Edd. Merlini: inutile. — 12. sed[2]] et ρ. — 14. sunt] om. ρ. — 16. Edd. M. et R. „Machi". Vulgata: „Enacim" — 18. belligerare ρ.

5. δέ] om. μ. — 15. sibi pugnandum esse λ. — 16. Anacim . de quibus scriptura indicat, quod λ. — 22. nam Salomo quoque λ. — 23. 24. καθεῖλε μλ] καθαιρεῖ cod — 26. λόγους cod. λ] λόγου μ.

Rufinus.

Sed et illa in his deputanda sunt, et civitates munitae esse, atque in montibus collocatae, quae haeretici in Scripturarum assertionibus, veluti in altis montibus, collocant. Istas ergo civitates sapiens quisque verbum praedicans destruxit, et urbes mendacii veritatis ariete subvertit, sicut Apostolus Paulus dicebat: *cogitationes destruentes, et omnem altitudinem, quae se extollit adversus scientiam Dei* [2. Cor. 10, 5].

Ita ergo etiam nunc hic sapientissimus Caleb assistit ante Iesum, et promittit valere se ad bellum, et promtum esse ad proelium: et ideo deposcit permitti sibi velut disputandi facultatem, ut congrediatur cum dialecticis saeculi, cum iis, qui pro veris falsa confirmant, ut eos confutet et superet, et subvertat omnia, quae illi falsis assertionibus construxerunt. Ideo denique videns alacritatem eius, *benedicit*, inquit, *eum* [Jos. 14, 13], scilicet quod talia deposcat, et audeat.

Sed et tu si vis dare operam studiis, et legem Dei prudenter meditari, et effici cor in lege Dei, potes istas magnas et munitas urbes, id est, [!] assertiones subvertere falsitatis, ut et tu merearis benedici ab Iesu, et accipere ab eo Hebron.

Prokopios.

Οὓς ἐν ὄρει φησίν, ἐπείπερ, ὑψώματά εἰσιν ἐπαιρόμενα κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ [2. Cor. 10, 5].

Ταῦτα Χάλεβ ἱκανὸς εἶναι καθαιρεῖν ἐπαγγέλλεται· ἐφ᾽ ᾧπερ αὐτὸν εὐλόγησεν Ἰησοῦς [Jos. 14, 13].

---

2. Edd. Merlini: in iis. et illa] illa ρ. — 7. verbum] + veritatis ρ. — 8. destruit ρ. — 16. se valere ρ. — 22. Edd. Merlini: ut subvertat. — 25. benedicit] praem. Iesus ρ. — 34. ab eo] om. ρ.

Rufinus.

Interpretatur autem Hebron conjunctio, vel conjugium. Per quod potest fortasse illud ostendi, quod spelunca duplex comparata ab Abraham patriarcha in ea est, in qua conjugia patrum et reliquiae eorum jacent, id est, Abraham cum Sara, Isaac cum Rebecca, Iacob cum Lia.

Meruit ergo Caleb patrum reliquias in haereditatem suscipere, sine dubio quia per sapientiam, quae in eo erat, qua vigebat et sub Mose et sub Iesu, intellexerat conjunctionis ipsius rationem, et perspexerat, quid esset causae, quod cum Abraham sola Sara ibi jaceret, et neque Agar neque Cethura ei meruisset adjungi: vel quid esset causae, quod cum Iacob sola Lia jacere videretur, et neque Rachel, quae amplius fuerat dilecta, neque aliqua ex concubinis in sepulchro ei fuerat copulata. Ipse ergo in memoriis patrum haereditatem capit prudens et sapiens Caleb. Ipsi Iesus Enachitarum gentis metropolin tribuit Hebron, et *efficitur ei sors usque in hodiernum diem* [Jos. 14, 14].

Utinam et mihi daretur sors Abraham et Isaac et Iacob, et efficeretur meus Deus meus, sicut effectus est

Prokopios.

Χεβρὼν δὲ ἑρμηνεύεται συζυγή· τὰ γὰρ ὀστᾶ τῶν πατέρων ἐκεῖ κατὰ συζυγίαν ἀπόκειται, Ἀβραὰμ καὶ Σάρρας, Ἰσαὰκ καὶ Ῥεβέκκας, Ἰακὼβ καὶ Λείας.

Δίδωσιν οὖν τὴν τιμὴν τῶν πατέρων τῷ Χάλεβ καθαιρεῖν τοὺς ἀλλοφύλους ἐθέλοντι.

---

15. Edd. Merlini: quid ei esset causae, quod etc. — 25. Edd. Merlini: aenachitarum gentis. — 30. 31. Cod. Sangerm. „efficeretur meus Deus meus". Libri editi (v. c. edd. M.): „efficeretur Deus meus". R.

2. *δέ*] om. *μ.* 3. *συζυγή*] *ἡ συζυγία μ.* *τὰ γάρ*] *φασὶ δὲ ὅτι τὰ μ.* — 4. *κατὰ συζυγίαν*] comparia seu conjugalia *λ.* *ἐκεῖ ἐστι κ. σ. ἀποκείμενα μ.* — 10—13. om. *μ.* — 10. *τιμήν*] nomine ac honore *λ.*

Rufinus.	Prokopios.
Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob, in Christo Iesu domino nostro, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen!	

Der Beweis dürfte damit erbracht sein. Ganz die gleiche Art der Benutzung ist nun für die sämtlichen Homilien von der sechzehnten bis zur sechsundzwanzigsten zu constatieren:

Rufinus.	Prokopios.
Hom. 16, 1.	*Καὶ Ἰησοῦς — ἐπιλανθανόμενος* [M 1024 BC].
Hom. 16, 3.	*Καὶ ἡ γῆ — ὑποταγήσεται* [1024 CD 1025 A].
Hom. 16, 4.	*Πολλῶν δὲ* [*δὲ* om. *μ*] *τῶν — τῆς συκῆς αὐτοῦ* [1025 A].
Hom. 17, 1.	*Καθόλου — κληροδοσίαν* [1025 BC].
Hom. 17, 2. 3.	*Τῶν δὲ* [*δὲ* om. *μ*] *κληρονομιῶν — ἀνακράσεως* [1025 CD 1028 A].
Hom. 18, 1. 2. 3.	cf. oben [1028 ABCD].
Hom. 19, 1.	*Καὶ ἡ γῆ — τὸν ἐν αὐτῷ* [*αὐτῷ μ*] [1028 D].
Hom. 19, 2.	*Τεσσάρων δὲ* [*δὲ* om. *μ*] *ὄντων — ὁ κύριος* [1028 D 1029 A].
Hom. 19, 3.	*Καὶ προσαναβῆναι — ἑρμηνεύεται* [1029 AB].
Hom. 19, 4.	*Ἴδωμεν δὲ* [*δὲ* om. *μ*] *καὶ — ἐν γῇ ἁγίᾳ* [1029 BC].
Hom. 20, 3. 4. 5. 6.	*Καὶ προσῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰούδα πρὸς Ἰησοῦν* [*Καὶ — Ἰησοῦν* om. *μ*]. *Περὶ τῆς μερίδος — ἡρμήνευσαν* [1029 CD 1032 ABCD].
Hom. 21, 1. 2.	*Καὶ ὁ Ἰεβουσαῖος — δυνάμενον* [1033 ABC].
Hom. 22, 1. 2. 3. 4.	*Τρίτον δέ φησιν — προσθήκη κυρίου* [1033 CD 1036 AB].
Hom. 22, 5.	*Οἳ καὶ λέγουσιν* [*Οἳ κ. λ.* om. *μ*] *ἵππος ἐπίλεκτος* [*ἐκλεκτός μ*] *— πολεμικός* [1036 B].
Hom. 22, 6.	*Καλῶς δὲ* [*δὲ* om. *μ*] *εἴρητο — τοῦ Χριστοῦ* [1036 BC].
Hom. 23, 1. 2. 3. 4.	*Καὶ ἐξεκκλησιάσθη* [*ἐκκλ. μ*] *— τῶν πραέων* [1036 CD 1037 AB].

Rufinus.	Prokopios.
Hom. 24, 2. 3.	*Ὅρα δὲ* [*δὲ* om. *μ*] *τὸν — τύπον γενόμενον, ἐν ᾧ κατοικῶν ἐξαιρέτως* *** [*ἐν ᾧ κ. ἐξ.* *** om. *μ*] [1037 BC].
Hom. 24, 1.	*Καὶ ὁ Ἀμορραῖος — ἰσχύουσιν* [1037 D 1040 A].
Hom. 25, 1.	*Καὶ προσήλθοσαν — Μεραρί* [1040 AB].
Hom. 25, 3. 4.	*Καὶ νῦν δὲ — οἰκονομίας* [1040 BCD].
Hom. 26, 2 [fin.].	*Τότε συνεκάλεσεν — καθαιρεθέντος* [1040 D 1041 A].
Hom. 26, 3.	*Οὗτοι δὲ καὶ — Ἰησοῦς ὁ ἀληθινός· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν* [*αὐτῷ — ἀμήν* om. *μ*] [1041 ABC].

Nur zwei Stücke des Prokop zwischen 1024 B und 1041 C gehen nicht auf die gleiche Quelle zurück, nämlich *Λότε ἐξ ὑμῶν* [*ἡμῶν μ*] *— σαφέστερον* und *χειμάρρουν — ῥαθυμησάντων* [1025 B].

Sonderbarerweise ist das Verhältnis beinahe umgekehrt in der ersten Hälfte des Buches; eine wirkliche Benutzung der Origeneshomilien ist hier nur auf kleine Strecken zu constatieren, und zwar kommen, wie es scheint, nur die vier ersten Homilien in Betracht. Daneben finden sich in einzelnen Stücken Anklänge, die nicht viel beweisen, die überwiegende Mehrzahl aber der erklärenden Scholien hat mit Origenes gar nichts zu thun. Die unzweifelhaft entlehnten Stellen sind folgende:

Rufinus.	Prokopios.
Hom. 1, 3.	*Τετελεύτηκε Μωυσῆς — τοὺς προφήτας* [993 A].
Hom. 2, 4.	*Τὴν ἔρημον — γενόμενα* [993 BC][1].
Hom. 1, 4.	*Ἐπισιτισμὸν — διαβάσεως· οὐ γὰρ ὡς ἐκλείποντος τοῦ μάννα μετὰ τὴν διάβασιν* ****** *ἐκεῖνον γὰρ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἕως τὸ πάσχα τελέσαντες ἔφαγον ἄζυμα τότε πρῶτον φαγόντες γενήματα γῆς* [pro *οὐ γὰρ — γῆς: καὶ μετ' ὀλίγα μ*] [996 B].

1) Vgl. jedoch Theodoret zu diesen beiden Stellen.

Rufinus.	Prokopios.	
Hom. 3, 4. 5.	*Τίπος — ἄνω* *Αὕτη δὲ δεξαμένη καὶ [αὕτη — καὶ om. μ] προφῆτις. — ὑμῖν* *Τοιγαροῦν καὶ [τ. κ. om. μ] ἄξια — συναριθμήσας*	[1000 BC].
	Εἰς τὴν ὀρεινὴν — θεάσεται *Ἀθῳοί ἐσμεν — σημαίνεται*	[1001 BCD].
Hom. 1, 3. 4.	*Ἵνα — σύμβολον* *Τὸ δὲ ὕδωρ — συνέλθοιεν*	[1004 ABC].
Hom. 4, 1. 2. 3.	*Ὥσπερ δὲ — καταχαύσει σε* [1005 CD. 1008 A] *Καὶ τάχα — πήχεων.*	
Hom. 4, 4.	*Διαπερῶσι δὲ [δὲ om. μ] — πληγή* [1009 B].	
Hom. 1, 5.	*Μωυσῆς δὲ οὐκ — τροπώσομαι* [1020 D 1021 A] [1]).	

Auffallend häufig sind im Josua- und im Richterkommentar des Prokop die Verweisungen auf (Josephus und) Eusebius. Von letzterem wird öfter das Buch *περὶ τοπικῶν ὀνομάτων* citiert; die wichtigste Stelle, die von ihm handelt und im Index nicht erwähnt wird, findet sich zu Richter 5, 23 [1064 A]:

Τὴν δὲ Μαρὼς οὐχ εὑρίσκομεν
οὐκ ἐν ταῖς κληρουχίαις
οὐκ ἐν ταῖς Ἑβραικαῖς ἑρμηνείαις
οὐκ ἐν τῷ περὶ τοπικῶν ὀνομάτων;

denn wahrscheinlich stecken in den beiden ersten die Titel zweier von Eusebius selbst am Anfange von *περὶ τοπικῶν ὀνομάτων* citierten Werke (vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, 574).

---

1) Die eigentümliche Reihenfolge erklärt sich wohl daher, dass Origenes in der ersten Homilie die Quintessenz seiner ganzen Josuaerklärung bietet und bei der Gelegenheit die dafür wichtigen Stellen des ganzen Buches kurz durchspricht.

Deutliche Anklänge an Origenes finden sich noch in folgenden Prokopstellen: *Πᾶς ὁ [ὁ om. μ] τόπος — ἀξίοις* [993 AB] cf. Hom. 1, 6. 2, 3. *Καὶ ὥσπερ — αἰῶνος* [993 C] cf. Hom. 1, 5. *Καὶ τῷ Ῥουβὶμ — καὶ Ἰησοῦ* [996 D 997 AB] cf. Hom. 3, 1. 2.

Den eigentümlichen Befund nun, dass Prokop von den 26 Homilien des Origenes zum Josua nur die ersten vier und die letzten elf benutzt, diese aber in so gründlicher Weise, dass in einzelnen Fällen selbst die Textkritik Anregungen empfangen kann, diesen Befund in einer irgendwie über blosse Vermutung hinausgehenden Weise zu erklären scheint mir augenblicklich noch nicht möglich. Ich habe mich daher mit der Feststellung des Factums begnügt.

Wie verhalten sich aber die Texte des Rufin und Prokop zu dem Originale des Origenes? Titel [1]) und Vorrede des griechischen Werkes bezeugen, dass sein Verfasser aus seiner früheren Katene einen Auszug geben wollte, in welcher er die Autoren wörtlich [2]) angeführt hatte, und die ihm zu umfangreich geraten war [3]). Diesmal liess er daher vor allem von mehreren übereinstimmenden Erklärern nur einen reden, kürzte aber auch sonst. Wir werden also nicht daran verzweifeln dürfen mitunter noch leidlich den Wortlaut der Quellen vorzufinden, wenn auch häufiger der Sinn kurz wiedergegeben sein wird, und nur einzelne Schlagwörter noch an das Original erinnern. Dem entspricht auch der Befund an der achtzehnten Homilie, wo man streckenweise keinen erheblichen Unterschied zwischen dem Umfange des Lateiners und dem des Griechen bemerken wird.

Andrerseits ist uns zwar das ausdrückliche Zeugnis des Rufinus erhalten:

> illa, quae in Iesum Nave .... scripsimus, simpliciter ut invenimus et non multo cum labore transtulimus.

---

1) Photius' cod. 206 sagt im Titel freilich nichts von der *ἐκλογῶν ἐπιτομή*; dort heisst es:

> *Προκοπίου σοφιστοῦ ἐξηγητικαὶ σχολαὶ εἴς τε τὴν ὀκτάτευχον τῶν παλαιῶν γραμμάτων καὶ εἰς τὰς βασιλείας καὶ δὴ καὶ τὰ παραλειπόμενα.*

Dem Inhalte nach muss seine Handschrift also der Münchener durchaus gleich gewesen sein.

2) *ἐπὶ λέξεως* cod.; Nikephoros las fälschlich *ἐπιλέξεται* und half sich mit der kräftigen Konjektur *αὐτολεξεί*!

3) Vgl. Wendland a. a. O. 30 und besonders Cohn J pr. Th. 1892, 475 ff., der die glanzvolle Vermutung aufstellt, jene frühere Katene sei identisch mit der in zahlreichen Handschriften zum Oktateuch erhaltenen Katena Lipsiensis.

Er stellt sein Verfahren hier in Gegensatz zu dem namentlich beim Leviticus angewandten, wo er sich bemüht hat zu

> supplere ea, quae in auditorio ecclesiae ex tempore, non tam explanationis, quam aedificationis intentione perorata sunt
>
> adimplendi quae deerant, ne pulsatae quaestiones et relictae, quod in homiliatico genere ab illo saepe fieri solet, latino lectori fastidium generarent.

Dort hatte er soviel an Form und Inhalt geändert, dass man ihm zurief

> quoniam plurima in iis tui operis habentur, da titulum nominis tui!

Wenn er nun demgegenüber sein Verfahren im Josua eine einfache Übersetzung nennt, so folgt daraus nur, dass er Zusätze und Änderungen von grösserer Bedeutung hier nicht nötig gefunden hat, nicht aber, dass er der Vorlage Wort für Wort folgt.

Dass es so ist, beweist der glücklicherweise in der Philokalie griechisch erhaltene erste Abschnitt der zwanzigsten Homilie aufs schlagendste. Wenn man diesen mit Rufins Übertragung verglichen hat, wird man anerkennen, dass, wenn im Prokop nur verschieden stark verkürzte Excerpte aus Origenes vorliegen, Rufin uns eine erweiternde Paraphrase überliefert hat.

Möge man aus dem vorstehenden [1]) den schon von Wendland formulierten Satz aufs neue entnehmen, dass eine Vorbedingung für die Herausgabe der griechischen Kirchenväter die Rekonstruktion der *ἐκλογαί* des Prokop ist.

---

1) Ob in den übrigen Büchern des Octateuch, abgesehen von Genesis, Exodus und Josua eine ähnliche Benutzung der Origeneshomilien zu konstatieren ist, bleibt zu untersuchen. Bei flüchtigem Durchblättern habe ich z. B. fast die ganze achte Homilie zum Leviticus im Prokop vorgefunden.

URKUNDEN

AUS DEM

ANTIMONTANISTISCHEN KAMPFE

DES ABENDLANDES

EINE QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS,**

PASTOR COOP. IN BREMERVÖRDE

ZUR

ABERCIUS-INSCHRIFT

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1895

Dieses Heft enthält Titel und Inhalt zu Band XII der T. & U.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der **Altchristlichen Literatur**

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/3. V—IX. X 1/2. XI XII M. 279.50

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der Διδαχη in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

(II, 1/2 u. 3. einzeln nur in anastatischen Drucken käuflich.)

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. [Nicht mehr einzeln.] M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. **Edgar Hennecke.** XX, 64 S. 1893. M. 3 —

Partiepreis M. 2 —

4. Theophili libri tres ad Autolycum. Recens. **Ed. Schwartz.**
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt et A. Harnack.**

} In Vorbereitung.

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt würden.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

URKUNDEN

AUS DEM

ANTIMONTANISTISCHEN KAMPFE

DES ABENDLANDES

EINE QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS,**

PASTOR COOP. IN BREMERVÖRDE

ZUR

ABERCIUS-INSCHRIFT

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1895

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

XII. BAND. HEFT 4.

URKUNDEN

AUS DEM

ANTIMONTANISTISCHEN KAMPFE

DES ABENDLANDES

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS,**

PASTOR COOP. IN BREMERVÖRDE

Texte u. Untersuchungen. XII, 4a Leipzig 1895.

Vorwort.

Ausgearbeitet in der überreichlichen Mussezeit des heutigen Predigtamtskandidaten und redigiert in den knappen Mussestunden des angehenden Pastoren, macht die vorliegende Abhandlung nicht den Anspruch, die auf sicherer Beherrschung eines umfassenden Materials ruhende Leistung eines Specialisten zu sein. Wenn sie trotzdem eine Aufgabe sich stellt, deren Lösung den eingehendsten Specialstudien vorbehalten zu sein scheint, so ist das durch das Bedürfnis des praktischen Theologen zu erklären, abseits von den ernsten Fragen und Problemen, welche durch seine Berufsthätigkeit ihm täglich aufgedrängt werden und ihn im Centrum seiner Persönlichkeit angreifen und erschüttern, seine Erholung in der Befriedigung des Forschungstriebes auf einem Gebiet zu suchen, wo er nicht der steten Gefahr ausgesetzt ist, liebgewordene Anschauungen als unbegründete Vorurteile zu erkennen. Denn das ist die wertvollste Erholung in dem Kampf um die Wahrheit und für die Wahrheit, in dem wir stehen: in der unbefangenen Untersuchung von Fragen, deren Beantwortung durch keine dogmatische oder liturgische Überlieferung gebunden ist, den Wahrheitssinn zu üben, ohne den man nach Klarheit über jene centralen Probleme des Lebens und der Theologie vergeblich ringt.

Bei der lückenhaften Belesenheit des Dilettanten in der altchristlichen Litteratur fehlte mir vielfach das Material, um für die einzelnen Resultate meiner Untersuchung den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit sicher zu bestimmen. Daher war es mein Streben, ein möglichst abgeschlossenes und widerspruchsloses Gesamtbild zu gewinnen und daran die Richtigkeit der einzelnen Ergebnisse zu kontrolieren. Dabei ist natürlich ohne einige mehr oder weniger

gewagte Vermutungen nicht auszukommen. Die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit vom Sicheren bis zum Ungewissen sollten durch die Anordnung der Teile der Abhandlung einen ungefähren Ausdruck finden; insbesondere sollten die Untersuchungen des zweiten Teiles mit denen des vierten ganz unverworren bleiben, damit der Widerspruch gegen die letzteren nicht auch die ersteren treffe. Da ich im vierten Teil möglichste Kürze erstrebt habe, so war ich hier noch weniger als in den andern Teilen imstande, das Für und Wider in der Erörterung allseitig abzuwägen und zur Darstellung zu bringen.

Die Polemik gegen die Ergebnisse der Gelehrten, auf deren Schultern ich stehe, möge nicht über den Anspruch auf Unabhängigkeit täuschen, den die Abhandlung wirklich erhebt. Ganz selbständig bin ich nur im ersten und dritten Teil. Der zweite ist ebenso von Voigts gründlichen Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Epiphanius Haer. 48 und Tertullian abhängig wie von den Grundsätzen Bonwetsch' und den Resultaten Harnacks und Nöldechens bei der Datierung der Schriften Tertullians. Der vierte Teil ruht ganz auf den Arbeiten von Lipsius, Harnack und Voigt. In den meisten Fällen haben sie mir auch für meine abweichenden Ansichten das Material geliefert und die Wege gewiesen. Auf selbständige Untersuchung und Entscheidung textkritischer Fragen habe ich durchweg verzichtet, sie berufenen Kräften überlassend. Die uns vorliegenden Ausgaben habe ich nur an einigen Stellen (bei Tertullian besonders durch die Lesarten [Konjekturen?] des Fulvius Ursinus und Kroymanns Konjekturen) zu verbessern gewagt. Für persönliche Anregungen bin ich meinem hoch verehrten Lehrer Herrn Professor D. Harnack , sowie Herrn Professor D. Bonwetsch und Herrn Privatdocenten Lic. Dr. Achelis in Göttingen zu herzlichem Dank verpflichtet. Die Citate aus Origenes konnte ich bei der Korrektur nicht selbst noch einmal vergleichen; sollten daher einige Unrichtigkeiten darin vorkommen, so bitte ich, sie mit der Ungunst meiner augenblicklichen Verhältnisse zu entschuldigen.

Bremervörde, im Febr. 1895.

Ernst Rolffs.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

I. Tertullians Gegner in de ieiunio. 5

1. Analyse der Schrift 5
2. Die Anklagen gegen die montanistische Fastensitte . . . 16
3. Die Überlieferung der Anklageschrift durch Tertullian . . . 21
4. Rekonstruktion der Anklageschrift 31
5. Die Tendenz der Anklageschrift 36
6. Der Verfasser der Anklageschrift 42

II. Tertullians Gegner in de monogamia 50

1. Analyse der Schrift de monogamia 50
2. Die gegen die Monogamie erhobene Anklage 55
3. Die Abfassungszeit der Quelle von Epiphan. Haer. 48, 1—13 . 70
4. Der Verfasser der Quelle von Epiph. Haer. 48 c. 1—13 . . . 99

III. Origenes' Stellung im antimontanistischen Kampfe des Abendlandes 109

IV. Hippolyt als Bestreiter des Montanismus 122

1. Das Verhältnis des Traktates contra Noëtum zum Kleinen Labyrinth 123
2. Der Traktat gegen Noët und die Quelle von Epiphanius Haer. 48 127
3. Das Syntagma Hippolyts und seine Schrift gegen die 5 Häresien 148
4. Das Syntagma Hippolyts eine Urkunde des antimontanistischen Kampfes 158

Einleitung.

Die letzten uns erhaltenen Schriften Tertullians sind Traktate „adversus psychicos". De ieiunio ist im Titel, de pudicitia im ersten Kapitel ausdrücklich als solcher bezeichnet[1]), de monogamia ist gleichfalls als Verteidigungsschrift gegen die Psychiker gedacht.[2]) Es ist die Frage: richten sich die Schriften ganz allgemein gegen die Katholiker, gegen die Grosskirche, für deren Glieder Tert. adv. Marc. IV, 22 zum erstenmal den Namen psychici einführt, oder hat Tert. in jenen Schriften ganz bestimmte Personen im Auge, die er nach ihrer Kategorie als psychici bezeichnet? Entschieden ist diese Frage bei de pudicitia, wo Tert. dem römischen Bischof Kallist gegenübersteht, den er anlässlich seines Indulgenz-Ediktes angreift und in dessen Person er die ganze Grosskirche bekämpft. Wie diese Schrift einen ganz bestimmten Anlass hat, so sind die beiden andern Traktate um so weniger ohne eine greifbare Veranlassung zu denken, als sie Verteidigungsschriften sind. Sie wollen die montanistische Partei gegen den Vorwurf der Häresie in Schutz nehmen, der zuerst gegen die Forderung der Monogamie und sodann gegen die phrygische Fastenordnung erhoben ist. Wissen wir oder können wir wenigstens vermuten, von wem diese Vorwürfe ausgehen?

Es hat lange gedauert, bis im Abendland die Montanisten offen als Häretiker bezeichnet wurden; zu einer Zeit, wo sie in

---

1) Erit igitur et hic adversus psychicos titulus etc. Reiff. 220 17

2) De modo quidem nubendi iam edidimus monogamiae defensionem (de iei. 1) R. 274 25; vergl. Itaque monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant (scil. psychici). de monog. 2. (Oehler I, p. 762).

Kleinasien längst als gerichtet galten, war im Abendland, wenigstens in Karthago, die kirchliche Gemeinschaft zwischen ihnen und den Katholikern noch nicht aufgehoben. Für diese eigentümliche Erscheinung lassen sich zwei Gründe anführen:

1. Durch Bischof Victor war die Gemeinschaft zwischen der abendländischen und kleinasiatischen Kirche aufgehoben; wie einerseits die abendländischen Montanisten auf diese Weise vor dem direkten Einfluss und damit auch vor den Excessen des genuinen Phrygertums bewahrt blieben, so wurde andererseits das Urteil der abendländischen Katholiker über den Montanismus nicht mehr durch die Berichte aus Kleinasien bestimmt; es konnte also längere Zeit schwankend bleiben.

2. Der andere Grund ist die Persönlichkeit Tert.s; als unerschrockener Apologet der heidnischen Staatsgewalt gegenüber und als unermüdlicher Bestreiter aller Ketzereien hatte er Anspruch auf die Dankbarkeit der ganzen Kirche; als ein Mann von tadelloser Orthodoxie und strenger Sittenreinheit musste er bei allen Christen des Abendlandes in höchstem Ansehen stehen. Es war schwer, einer Partei, die unter der Ägide dieses Mannes stand, das Odium der Häresie anzuhängen. Jedenfalls konnte nicht jeder Beliebige mit dieser Anklage gegen sie auftreten; es gehörte einige Auktorität dazu, um ihr wirklich Gehör zu verschaffen.

Wenn es daher auch scheinen möchte, als ob Tert. sich in de monog. und de ieiun. mehr gegen eine allgemeine, den Montanisten feindliche Volksstimmung richte als gegen bestimmte Personen, so müssen doch Männer vorhanden gewesen sein, die diese Stimmung gemacht haben; von selbst wird sie kaum entstanden sein, da die Hochachtung vor der Person und dem Wirken Tert.s zu gross war, um sie aufkommen zu lassen. Woher können also die Vorwürfe der Häresie gegen die Montanisten zuerst gekommen sein? Unsere Blicke wenden sich unwillkürlich nach Rom. Hier befindet sich der Adressat von de pudicitia, der für Tert. „der Psychiker“ *κατ᾽ ἐξοχήν* ist[1]); es liegt nahe, hier auch die in den beiden andern Traktaten „adversus psychicos“ bekämpften Gegner zu suchen. Die römische Gemeinde allein besass wohl in jener Zeit Auktorität genug, um gegen die von Tert. geschützten Montanisten den Vorwurf der Häresie mit Nach-

1) Quid nunc et ad ecclesiam et quidem ad tuam, psychice? (de pud. 21) R. 2711.

druck erheben zu können. Hier war ausserdem die Abneigung gegen die montanistische Sittenzucht am stärksten, weil hier in der Welthauptstadt die Tendenz, eine Volkskirche zu schaffen, mit der montanistischen Exklusivität in den schärfsten Gegensatz trat. Römischer Einfluss ist schon früher in Karthago zur Trennung der montanistischen von der katholischen Gemeinde wirksam gewesen, vorausgesetzt, dass der Schleierstreit die Veranlassung zu dieser Spaltung wurde [1]). Diese Haltung entspricht endlich der Praxis der römischen Kirche vollkommen, welche nicht nur die Einheit des Glaubens, sondern auch die Uniformität der christlichen Sitte als Bedingung für die kirchliche Gemeinschaft aufstellte; das Verfahren Victors im Osterstreit ist dafür typisch.

Diese Erwägungen allgemeinerer Art werden durch specielle Gründe gestützt. In de pudicitia 1 deutet Tert. an, dass er sich hier denselben Gegnern gegenüber befindet wie in de monogamia. Er deckt den Widerspruch auf, der darin liegt, dass dieselben Psychiker, welche die zweite Ehe gestatten, angeblich, um der Unzucht vorzubeugen, jetzt gerade die Unkeuschheit befördern, indem sie den Unzüchtigen Vergebung gewähren [2]). Kurz darauf spielt er auf den gegen die Montanisten erhobenen Vorwurf häretischer Härte an [3]). Die, welche das Attentat gegen die Keuschheit unternehmen, sind dieselben, welche die zweite Ehe verteidigen und die abweichende Praxis der Montanisten als häretisch brandmarken. Bei manchen Äusserungen scheint Tert. römische Zustände vor Augen zu haben. De monogamia 12 schlägt er eine Argumentation, die aus der Ausnahmestellung der Kleriker, welche allerdings nur einmal verheiratet sein dürften, folgern will, den Laien sei eine mehrmalige Verheiratung gestattet, mit der rhetorischen Frage nieder: Quot enim et digami praesident

1) S. Bonwetsch, Die Schriften Tert.'s S. 54. Harnack, Dogmengesch. I, S. 408.

2) Sed iam haec gloria extinguitur et quidem per eos quos tanto constantius oportuerat eiusmodi maculis nullam subscribere veniam, quanto propterea, quotiens volunt, nubunt, ne moechiae et fornicationi succidere cogantur, quoniam melius est nubere quam uri. R. 221 12. Vergl. de monog. 3. (Oehler I, p. 766).

3) Das bedeutet der ironische Satz: et ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus; R. 222 5. vergl. de mon. 2.

apud vos insultantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec (1. Tim. 3 1 ff.) sub illis leguntur? Darnach giebt es also bigame Kleriker; aber ihre Berechtigung ist noch keineswegs allgemein anerkannt; vielmehr setzt die gegnerische Beweisführung den 1 Tim. 3 1 ff. gezeichneten Zustand als den normalen voraus und Tert.s rhetorische Frage enthält sicher auch eine rhetorische Übertreibung. Wir stehen in der Zeit, wo mehrfach Verheiratete gerade anfangen in den Klerus einzudringen. Führt Hippolyt die neue Praxis nun mit Recht auf Kallist zurück, so kann sie zur Abfassungszeit von de monogamia kaum ausserhalb Roms Eingang gefunden haben. Tert.s Frage weist also auf Rom.

In de ieiunio treten ganz dieselben Ankläger auf wie in de monogamia, wenigstens sind sie für Tert. solidarisch; das folgt aus de iei. 1. Die Gründe, die bei der einen Schrift für eine römische Gegnerschaft Tert.s beweisen, sind mithin auch bei der andern massgebend. In de iei. findet sich eine Anspielung auf den römischen Anspruch, die petrinische Tradition fortzupflanzen. Für die Sitte, die sog. Stationen nachmittags 3 Uhr zu schliessen. hat man nämlich das Beispiel des Petrus geltend gemacht, der sich nach Act. 3 1 um die 9. Stunde im Tempel befindet; dabei bleibt auffallenderweise sein Begleiter Johannes gänzlich unerwähnt; das ist nur erklärlich bei solchen, für die Petrus eine ganz hervorragende Stellung einnimmt. Mit dieser Vermutung trifft die sarkastische Bemerkung Tert.s zusammen: Haec autem propter illos qui se putant ex forma Petri agere quam ignorant (de iei. 10). Als Hieb gegen Rom, wo man sich allerdings rühmte, nach auf Petrus zurückzuführenden Normen zu verfahren, bekommt dieser Satz den besten Sinn.

Allgemeine Erwägungen und Einzelzüge der in Rede stehenden Schriften lassen uns mithin Tert.'s Gegner in Rom suchen, — wenn wir überhaupt nach bestimmten Gegnern suchen. Ob darnach zu suchen der Mühe wert ist, muss das Resultat entscheiden. Um ein solches zu erreichen, ist man in erster Linie auf die genaue Analyse der Schriften angewiesen. Vielleicht ergeben sich dadurch Anhaltspunkte für weitere Untersuchungen. Ich beginne mit de ieiunio, weil diese Schrift konkretere Züge aufweist und bei einem fortgeschritteneren Stadium des Streites die Parteien schärfer markiert.

I. Tertullians Gegner in de ieiunio.

1. Analyse der Schrift.

Die Anlage und der Inhalt.

Die Schrift de ieiunio zerfällt in drei Teile. Der erste, einleitende Teil umfasst die Anklagen der Gegner (capp. 1. 2); der zweite (capp. 3—10) stellt positiv den Wert der montanistischen Fastendisciplin auf Grund der Schrift dar; der dritte ist mehr negativ, indem er die gegen dieselbe erhobenen Anklagen zurückweist.

Es ist selbstverständlich, dass die Psychiker der Enthaltsamkeit von Speisen gerade so wenig geneigt sind wie der von der Ehe: Unmässigkeit und Unkeuschheit gehören ja zusammen. Wie die Ehepraxis der Montanisten, so müssen sie daher auch deren Fastendisciplin verwerfen; nicht weil ihre Propheten Irrlehren über Gott oder Christus verbreiten, sondern weil sie gebieten, öfter zu fasten als zu heiraten, sind sie Häretiker. Die Beschuldigungen, welche Tert. ziemlich ausführlich mitteilt, mögen in wörtlicher Übersetzung folgen: Sie beschuldigen uns, dass wir eigene Fasttage einhalten, dass wir die Stationen meistens bis zum Abend ausdehnen, dass wir auch Xerophagien beobachten — indem wir die Speise ohne alles Fleisch und alle Brühe und jegliche allzu saftigen Früchte (damit[1]) wir nicht etwas Weinartiges essen oder trinken) trocken geniessen — dabei, der trockenen Nahrung entsprechend, Enthaltung vom Bade. Sie erheben daher den Vorwurf der Neuerung, deren Unzulässigkeit ihnen Veranlassung giebt, alle Verhandlungen durch die Alternative abzuschneiden: entweder sei sie als Häresie zu beurteilen, wenn sie menschliche Anmassung ist, oder als Pseudoprophetie zu brandmarken, wenn sie Einflüsterung des Geistes ist, wenn wir, die wir anders lehren, nur von jeder Seite das Anathem hören.

Denn was die Fasttage anlange, so opponieren sie gestützt auf ganz bestimmte von Gott eingesetzte Tage, z. B. wenn der Herr im Leviticus dem Moses den zehnten Tag des siebten Monats als Versöhnungstag vorschreibt, indem er spricht: Heilig soll euch dieser Tag sein und ihr sollt eure Seelen kasteien, und jede Seele,

1) Statt des sinnlosen, die Konstruktion gänzlich aufhebenden nec ist mit Pamelius und Rigaltius ne zu lesen.

welche an jenem Tage sich nicht kasteien wird, soll ausgerottet werden aus ihrem Volk. Ganz bestimmt seien im Evangelium, meinen sie, jene Tage für die Fasten angesetzt, an denen der Bräutigam dahingerafft ist, und diese seien noch die allein berechtigten für die christlichen Fasten, nachdem die gesetzlichen und prophetischen Altertümeleien abgethan. (Denn wo sie wollen, erkennen sie an, was es heisst: Gesetz und Propheten bis auf Johannes.) Daher sei im übrigen ohne Anerkennung fester Tage zu fasten aus freiem Belieben, nicht nach kategorischer Vorschrift einer neuen Disciplin, je nach den Zeitumständen und Verhältnissen eines jeden; das sei auch die Observanz der Apostel, die kein anderes Joch bestimmter und von allen gemeinsam zu begehender Fasttage auferlegten; — folglich auch nicht ein Joch von Stationen, welche selbst auch zwar ihre festen Termine am vierten und sechsten Tage der Woche haben, trotzdem ohne Zwang verlaufen weder nach einer Gesetzesvorschrift noch über das Ende des Tages hinaus, wo auch die Gebete etwa die neunte Stunde abschliesst nach dem Beispiel des Petrus, das in der Apg. berichtet wird.

Die Xerophagien aber seien der neue Name einer raffinierten asketischen Übung und heidnischem Aberglauben sehr verwandt, derselben Art, wie die Reinigungsgebräuche, welche den Apis, die Isis und die Magna Mater durch Enthaltung von gewissen Speisen reinigen(?), während doch der in Christo freie Glaube nicht einmal dem jüdischen Gesetz durch Enthaltung von gewissen Speisen verpflichtet ist, nachdem er einmal auf den ganzen Fleischmarkt vom Apostel zugelassen, der gegen alle diejenigen zeugt, welche wie sie zu heiraten hindern, so auch der von Gott geschaffenen Speisen sich zu enthalten befehlen.

Und daher seien wir schon damals im Voraus gekennzeichnet als die, welche in den letzten Zeiten vom Glauben abtrünnig werden, sich hängen an die verführerischen Geister der Welt, an die Lehren der Lügner, verbrannten Gewissens. (Mit welchen Feuern, ich bitte dich? Ich vermute, du meinst die, welche uns zur Wiederholung der Ehe treiben und bei denen wir täglich unsere Mahlzeiten kochen.)

Sie pochen inzwischen darauf, auch Jesajas habe gepredigt: Nicht solches Fasten hat der Herr erwählt, d. h. nicht Enthaltsamkeit von Speisen, sondern die Werke der Gerechtigkeit, welche

er im Anschluss daran aufzählt. Und der Herr selbst habe im Evangelium auf alle Bedenklichkeiten wegen der Speisen zusammenfassend geantwortet: nicht durch das werde der Mensch verunreinigt, was in den Mund eingeführt werde, sondern durch das, was daraus hervorgehe, da er selbst ass und trank, so dass ihn das Odium traf: Siehe, ein Fresser und Weinsäufer! So lehre auch der Apostel, dass uns das Essen nicht bei Gott empfiehlt, weder als Satte, wenn wir essen, noch als Hungrige, wenn wir nicht essen. Mit diesen und ähnlichen Erwägungen zielen sie in höchst listiger Weise dahin, dass ein jeder, der seinem Bauche allzu geneigt, glauben könnte, die Übungen in der Enthaltung oder der Verminderung oder der Verzögerung der Speise seien leer und nicht gerade sehr notwendig, da Gott selbstverständlich die Werke der Gerechtigkeit und Unschuld vorziehe. Und wir wissen, welche Überredungskraft der fleischlichen Neigung einwohnt, wie leicht gesagt wird: „es ist nötig, dass ich von ganzem Herzen glaube, Gott liebe und den Nächsten wie mich selbst. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten, nicht in der Leere meines Magens und meiner Eingeweide."

Im ersten Teil seiner Widerlegung will Tert. nun die Praxis, die durch solche Angriffe gefährdet war, befestigen und zwar dadurch, dass er zeigt, welchen Wert jene Enthaltsamkeit vor Gott hat. Dieser Theil hat wieder drei Abschnitte; der umfangreichste handelt von dem Nutzen und dem Ursprung der Fasten (c. 3—8); der zweite geht auf die Xerophagien ein (c. 9), der dritte empfiehlt die montanistische Sitte in der Beobachtung der Stationen (c. 10).

Im ersten Abschnitt wird ausgeführt: Durch das Fasten wird die Sünde Adams gesühnt; Adam hat von der verbotenen Speise genossen und Gott damit beleidigt; indem wir uns der erlaubten Speisen enthalten, geben wir ihm die Genugthuung, die er fordert (c. 3). Weshalb hat Gott denn aber erst so spät das Fasten verordnet und vorher noch durch Gestattung des Fleischgenusses der fleischlichen Freiheit mehr Spielraum gegeben? Er hielt es für angemessen, den Menschen nicht gleich am Anfang ein schweres Joch aufzulegen und ihnen Gelegenheit zu geben, durch die bei grösserer Freiheit stärkere Leistung der Enthaltsamkeit die erste Sünde vollkommener zu sühnen (c. 4). Dagegen hat

Gott schon bei Auswahl seines vertrauten Volkes gewisse Speiseverbote gegeben; er forderte von den Israeliten die Enthaltung von gewissen Speisen, damit einst die Menschen auch dauernde Fasten ertragen könnten (c. 5). — Die gemeinsame Erfahrung bezeugt den Wert der Fasten; ist der Mensch mit Speisen angefüllt, so vermag er seine Gedanken nicht auf Gott zu richten. Stellen wie Deut. 32_{15} 8_{12} beweisen dies. Das Beispiel Christi, Moses' und Elias' zeigt, dass der Mensch, wenn er fastet, Gott am nächsten tritt, der selbst ohne Speise lebt (c. 6). Thatsachen wie der Sieg der Israeliten bei Mizpah unter Samuel (1. Sam. 7), Ninives Rettung infolge bussfertigen Fastens und viele andere führen vor Augen, wie sich selbst der erzürnte Gott durch Fasten besänftigen lässt. Desgleichen ist aus der Geschichte der Hanna, deren Gebet erhört wurde, und Daniels, der in der Löwengrube bewahrt wurde, zu ersehen, wie wohlgefällig das Fasten für Gott ist (c. 7). Die Lehren und Beispiele des N. T. bestätigen dies durchgehends (cap. 8).

Nachdem somit der Nutzen der Hauptart des Fastens dargethan ist, ist schon ein günstiges Vorurteil erweckt für die untergeordneten Arten derselben. Die Xerophagien als Enthaltung von gewissen Speisen sind ein partielles Fasten. Ihre vorteilhafte Wirkung wird an Daniel und seinen Genossen erwiesen, die bei ihrer einfachen Kost an Brotfrüchten und Wasser von Gott mit körperlicher Schönheit und hohen geistigen Gaben beschenkt werden. Auch Elias wird von dem Engel nur mit Brot und Wasser gespeist, ein Beweis, dass in Zeiten der Verfolgung Xerophagien die angemessene Lebensweise sind, wie sie nach Ps. 101_{10} für David Ausdruck seiner Busse sind. Die Enthaltung von Wein hat ihre Rechtstitel an Samuel, dem Nasiräer, und den Priestern aus dem Hause Arons, dem der Herr sagt: Wein und Rauschtrank sollt ihr nicht trinken — —, wenn ihr zum Altar hinansteigt, und ihr werdet nicht sterben. „So gewiss werden die sterben, welche nicht nüchtern in der Kirche ihr Amt versehen." Wenn Paulus dem Timotheus den Wein wegen seiner schwachen Gesundheit empfiehlt, so hat Tim. eben für gewöhnlich keinen Wein getrunken, also Xerophagien beobachtet; denn der Enthaltung von Wein entspricht natürlich die übrige Kost (c. 9).

Wenn man behauptet, die Stationen dürften nicht bis in den Abend ausgedehnt, sondern müssten um die neunte Stunde ab-

geschlossen werden, so meint man dabei das Beispiel des Petrus für sich zu haben, der nach Act. 3₁ um 3 Uhr nachmittags im Tempel war. Aber wer sagt denn, dass er an jenem Tage eine Station feierte? Wir finden Petrus auch um 9 Uhr morgens und 12 Uhr mittags im Tempel; diese drei Stunden sind eben die eigentlichen Gebetszeiten, unbeschadet dessen, dass das Gebet zu jeder Zeit geübt werden soll; Petrus hat also altem Gebrauch zufolge diese drei Stunden dem Gebet gewidmet. „So viel für die, welche meinen, mit ihren Stationen sich nach der Praxis Petri zu richten, die sie gar nicht kennen." Die Montanisten verachten keineswegs die Bedeutung der neunten Stunde, sondern zeichnen sie sowohl am 4. als am 6. Wochentage besonders aus [1]); aber ein Gebrauch, der ohne Auktorität der Schrift lediglich der Tradition gemäss befolgt wird, muss durch einen gewichtigen Grund gestützt sein. „Untersuche, ob bei euch [2]) ein Grund von überwiegendem Gewicht für die Beobachtung der neunten Stunde als Schluss der Station beigebracht wird, so dass derselbe auch als für Petrus massgebend angesehen werden könnte, wenn er an jenem Tage eine Station gehalten hat. Man sagt: Er kam vom Tode des Herrn her, welchen man zwar immer im Gedächtnis haben muss ohne Unterschied der Stunden, besonders lebendig aber, wenn wir ihm auf der Station dem Sinn des Wortes entsprechend zur Seite stehen [3]). Denn auch die Soldaten, obwohl niemals des Eides uneingedenk, gehorchen doch mehr auf Stationen. Daher ist bis zu der Stunde die Trauer zu bewahren, bis zu welcher [4]) von der sechsten an der verfinsterte Erdkreis dem gestorbenen Herrn die Trauerpflicht leistete, sodass dann, als die Welt ihr Licht wieder empfing, auch wir zur Heiterkeit zurück-

---

1) Ich lese: qua [statt cui] et quarta — fungimur, indem ich mich an Ursinus anschliesse.

2) Es ist mit Ursinus und Rigaltius vos zu lesen. nos (Oehler, Reiffersch.) ist wegen des Finalsatzes sinnlos und als äusserlich erleichternde Korrektur zu begreifen, da man apud vos bei der Aufforderung require nicht verstand. Kroymann, Quaestiones Tertullianeae criticae 1894 liest: dignior apud nos ratio ne adferatur, require: untersuche, ob nicht bei uns ein würdigerer Grund etc. Es gelingt ihm dabei aber nicht, den folg. Satz zu verstehen.

3) So nach Kroymanns glücklicher Konjektur: impressius tamen, cum ei — — — adsistimus.

4) Nach Kr.s Konjektur: in quam.

kehren.“ Wenn dies besonders nach Christentum schmeckt, da es dem Ruhm Christi mehr dient, so kann man auch sagen, die Station sei bis zum Abend auszudehnen, da der Christ nicht vor der Grablegung seines Herrn sich erquicken dürfe. Doch dies heisst Konjekturen durch Konjekturen widerlegen; besser man sieht sich nach Thatsachen um und solche bietet uns das A. T. Exod. 17$_8$ Jos. 10$_7$ u. a.

Mit cap. 11 beginnt der zweite Teil der Widerlegung Tert.s. welcher die Angriffe der Gegner auf die montanistische Fastendisciplin zurückweist. Er hat zwei Abschnitte: der erste (cap. 11 bis 14) verteidigt die gesetzliche Form der montanistischen Fasten; der zweite verteidigt die Xerophagien (c. 15. 16). Cap. 17 bildet den Schluss.

Auf die gesetzliche Form können die Gegner ihre Alternative: entweder Pseudoprophetie oder Häresie nicht stützen; denn die Fasten sind teils von Gott den Menschen auferlegt, teils von den Menschen Gott gelobt und werden Gesetz durch die Auktorität des Acceptanten. Die gesetzliche Form war übrigens auch den alttestamentlichen Fasten eigen; also werden auch diese mitverurteilt. Häretisch oder antichristlich können die montanistischen Fastensitten aber deshalb nicht sein, weil sie denselben Gott ehren sollen wie die israelitischen; häretisch ist jeder, der einen andern Gott oder Christus predigt (c. 11). Die Psychiker haben in ihrem fleischlichen Sinn die Fasten nicht nötig, da sie nicht im geistlichen Kriege stehen, wie die Montanisten, die in denselben die beste Vorbereitung zum Kampf wider die Schrecken der Endzeit sehen. Die Psychiker richten ja Garküchen für ihre Märtyrer ein, sodass diese dann wie Pristinus bei ihrem Verleugnen mit der Verdauung beschäftigt sind (c. 12)[1]. Der Satz, dass ausser den Fasten an den Tagen, wo der Bräutigam entrissen ist und die ja freilich gesetzlich sind, alles andere Fasten nach freier Wahl erfolgen müsse, ist nicht zu halten. Denn einerseits ist nicht einzusehen, weshalb, wenn einmal jene Fasttage der Karwoche die einzigen sein sollen, überhaupt noch andere nach menschlicher Wahl hinzukommen dürfen, und andererseits

1) in ipsa negatione digessit. Gegen Junius, Oehler, Reifferscheid ist diese von Bonwetsch als richtig erwiesene Lesart sämtlicher Ausgaben aufzunehmen.

setzen die Bischöfe selbst schon gemeinsame Fasttage wegen kirchlicher Not fest. Die montanistischen Fasten sind denen gleich, welche in Griechenland gehalten werden bei den Koncilien, wo über wichtigere Dinge beraten wird. Hier erfüllt sich das Wort: Siehe wie gut und angenehm ist es, dass Brüder in Eintracht zusammen wohnen. „Dies weisst du nicht leicht zu singen, ausser wenn du mit mehreren zu Tische liegst“ (c. 13). „Indem wir mit ihnen (den Griechen) gleiche Zeiten und Tage und Monate und Jahre beobachten, sollen wir galatisieren?“ Einmal klagt man uns an, Neuerungen einzuführen, und zur gleichen Zeit wirft man uns in derselben Sache vor, mit den Galatern in jüdische Altertümeleien zurückzufallen (c. 14).

Mit cap. 15 beginnt der zweite Abschnitt, der die gegen die Xerophagien erhobenen Vorwürfe entkräftet. Es ist eine ungeheure Übertreibung, wenn man die Montanisten wegen ihrer Xerophagien, die sie nur zwei Wochen im Jahr beobachten, mit Marcion und Tatian auf eine Stufe stellt, indem man 1. Tim. 4 3 auf sie anwendet. Dadurch fallen die Gegner unter das Gericht der Worte Rom. 14 20 (vgl. 14 2 ff.). Paulus hatte Einsicht genug, die zu verurteilen, die aus Widerwillen gegen den Schöpfer, nicht die zu seiner Ehre fasten. „Und wenn er dir die Schlüssel des Fleischmarktes übergeben hat, indem er alles dem Genuss freigiebt, damit du die Ausnahme des Götzenopferfleisches aufrecht erhältst, so hat er dennoch nicht das Reich Gottes in den Fleischmarkt eingeschlossen;“ denn er sagt: das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken. Und „weder wenn wir essen, haben wir etwas zu gute, noch wenn wir nicht essen einen Mangel.“ Damit trifft er den, der da meint, etwas zu gute zu haben, wenn er isst, und Mangel, wenn er nicht isst. Ganz unwürdig ist es, den Herrn auf Grund von Mt. 11 19 als Schlemmer zur Verteidigung der eignen Begierde vorzuschieben; er preist doch nicht die Satten, sondern die Hungernden selig und lehrt uns um Brot, nicht um attalische Schätze bitten. Auch Jesajas will mit dem citierten Wort (58 3) keineswegs alles Fasten abweisen, sondern nur das unwürdige (c. 15). Denn wenn er auch die Werke der Gerechtigkeit lieber will, so will er sie doch nicht ohne Opfer d. h. ohne eine durch Fasten kasteite Seele. Das gierige Volk streckte er in der Wüste nieder; Eli bricht wegen der Gier seines Hauses nach Opferfleisch den Hals; Sameas, ein Mann Gottes, wird wegen Unterbrechung seines Fastens von einem Löwen zerrissen.

„Dies sind warnende Beispiele sowohl für das Volk als auch für die Bischöfe, auch für die Spiritalen, wenn sie der Gier ihrer Kehle gefröhnt.“ Die Heiden sogar erkennen den Wert der Demütigung beim Fasten an und ebenso begehen die Juden an allen Orten gemeinsames Fasten. Freilich vergleicht man die Xerophagien mit den Weihen zu Ehren der Isis und der Cybele, aber gerade dadurch erkennt man sie als göttliche Institution an; denn der Teufel ahmt ja immer nur göttliche Einrichtungen nach. „Aber du bist schlimmer als der Heide; er opfert dem Idol seine Kehle, du willst sie Gott nicht opfern. Denn Gott ist dein Bauch; der Magen der Tempel, der Wanst der Altar, Priester der Koch und heiliger Geist ist der Fettduft, die Würze die Charismen und das Gespei die Prophetie (c. 16). Du bist alt, wenn wir die Wahrheit sagen wollen; du, der du deiner Kehle fröhnst, pochst auch mit Recht darauf, der frühere zu sein; immer wieder erkenne ich, dass du nach Esau, dem Jäger des Wildes, riechst; so wie er gehst du fortwährend auf den Fang von Turteltauben aus, so kommst du vom Felde deiner unglaublich laxen Disciplin, so fehlt es dir an Geist. Wenn ich dir ein Linsengericht, mit Obstgelee rot gemacht, vorsetzen werde, so wirst du sofort deine Erstgeburt verkaufen. Bei dir siedet die Liebe in den Kochtöpfen, der Glaube dampft in der Küche, die Hoffnung liegt in den Schüsseln. Aber die grösste ist die Liebe, weil sie deine Jünglinge mit den Schwestern zu gemeinsamem Schlaf vereint. Der Anhang des Schlundes sind Lascivität und Üppigkeit. — — Bezeichnend für deine Gier ist es, dass bei dir den Vorstehern doppelte Ehre durch doppelte Portionen erwiesen wird, da ihnen der Apostel doppelte Ehre zubilligt als Brüdern und Vorstehern. Wer gilt als der Heiligste bei euch, wo nicht wer am häufigsten beim Gelage schwelgt, wo nicht wer am eifrigsten ist beim Schmausen, wer am geübtesten beim Zechen?“ Als Menschen ohne Geist stehen die Katholiker den Montanisten gegenüber. Diese wissen, dass die, welche nach dem Fleisch wandeln, Gott nicht gefallen; durch Fasten abgemagert, geht der Mensch leichter zur engen Pforte ein; durch Enthaltsamkeit stärkt sich der Christ zum Kampf gegen die Mächte der Welt, gegen die Geister der Bosheit (c. 17).

Die Tendenz der Schrift.

Der Traktat ist eine Verteidigungsschrift [1]). Sie wendet sich nach ihrem Titel: adversus psychicos und will also die von dieser Seite ausgehenden Vorwürfe entkräften. Die Lösung dieser Aufgabe ist aber dem zweiten kürzeren Teil zugewiesen, wo einmal die gesetzliche Form der montanistischen Fastendisciplin und sodann die Qualität der Xerophagien gegen die dagegen erhobenen Angriffe verteidigt wird. Der grössere Teil der Schrift cap. 3—10 beschäftigt sich aber mit dem Nachweis von dem Wert des Fastens überhaupt; er steht also zu der Widerlegung der gegnerischen Angriffe nur indirekt in Beziehung. In Wirklichkeit ist diese Widerlegung für Tert. nicht der Hauptzweck, wie es dem Titel nach scheinen könnte. Vielmehr steht ihm der Nachweis von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Fastens in erster Linie [2]). Er selbst bezeichnet seine Absicht als eine doppelte: er will einmal durch den Nachweis aus der Schrift, wie viel alle Arten des Fastens nützen, die zurückweisen, welche das Fasten als etwas Leeres herabsetzen, und dabei zugleich die, welche es als Neuerung brandmarken, durch den Beweis widerlegen, dass sie immer gewesen sind [3]). Er befindet sich also zwei Richtungen gegenüber, von denen die eine den Nutzen und die Notwendigkeit des Fastens bezweifelt, während die andere die montanistische Fastendisciplin als häretische Neuerung bestreitet. Sein Verfahren ist beiden Richtungen gegenüber verschieden; die erstere will er „zurückhalten, im Zaume halten" (das bedeutet retundo); die andere will er „zurückweisen, widerlegen". Die erstere Richtung muss bisher den Wert des Fastens nicht ausdrücklich angezweifelt haben;

1) De modo quidem nubendi iam edidimus monogamiae defensionem. Nunc de castigatione victus secundae vel magis primae continentiae pugna est (c. 1). R. 274 25 f.

2) Itaque nos hoc prius affirmare debemus quod occulte subrui periclitatur, quantum valeat apud deum inanitas ista et ante omnia, unde ratio ipsa processerit hoc modo promerendi deum. tunc enim agnoscetur observationis necessitas, cum eluxerit rationis auctoritas a primordio recensendae (c. 3). R. 277 1

3) Propterea per singulas direximus species ieiunationum, xerophagiarum, stationum, ut, dum recensemus secundum utriusque testamenti paraturam quantum proficiant recusati vel recisi vel retardati pabuli officia, eos retundamus, qui haec velut vacantia infirmant, item dum pariter ostendimus quo semper in ordine fuerint religionis eos revincamus qui haec ut nova accusant (c. 11) R. 289 2.

denn ihr will Tert. nach cap. 3 einschärfen, wieviel bei Gott die Enthaltsamkeit des Fastens gilt, einen Satz, „der in Gefahr ist, unvermerkt untergraben zu werden“ [1]). Dies kann sich natürlich nicht auf die Richtung beziehen, von der die Angriffe gegen die Montanisten ausgegangen sind, da hier der Wert des Fastens nicht unmerklich sank, sondern ganz offen bestritten wurde. Wir haben die andere Richtung wohl zunächst innerhalb der montanistischen Partei zu suchen; denn wenn Tert. die warnenden Beispiele, die er in cap. 16 den Psychikern vorhält, auch den Spiritalen nachdrücklich zur Beachtung empfiehlt [2]), so lässt dies auf eine unter ihnen eingetretene Lockerung der Fastendisciplin schliessen. Aber Tert. wird auch solche im Auge haben, die, ohne gerade zu den montanistischen Gemeinden zu gehören, doch eine gewisse Sympathie für die Sittenzucht des Parakleten hatten, asketisch gerichtete Christen, denen der Ernst und die Strenge der montanistischen Disciplin imponierte, weil sie die derselben verwandte Stimmung des Urchristentums noch bewahrten; diese mussten infolgedessen montanistischen Einflüssen bis zu einem gewissen Grade zugänglich sein. Sowohl bei den laxeren Montanisten als auch bei diesen asketisch gerichteten Katholikern konnten die Argumente der Psychiker Eindruck machen, indem dadurch den einen die laxe Fastenpraxis annehmbar, den andern die strengere Disciplin verdächtig gemacht wurde. Diesen schädlichen Eindruck will Tert. durch den ersten Teil seiner Schrift verhindern; dieselbe ist daher direkt an Montanisten und halbe Gesinnungsgenossen gerichtet und wendet sich nur indirekt gegen die eigentlichen Gegner. Der Beweis für die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Fasten ist für Tert. die Hauptsache. Das zeigt der Eingang von cap. 9: Principalis haec species in castigatione victus potest iam de inferioribus quoque abstinentiae operationibus praeiudicare, ut et ipsis pro modo utilibus aut necessariis. Er fährt dann zwar fort: Inspiciamus igitur et xerophagiarum novitatem aut vanitatem, si non et in his tam antiquissimae quam efficacissimae religionis operatio est. Aber die ganze fol-

1) Itaque nos hoc prius affirmare debemus quod occulte subrui periclitatur, quantum valeat apud deum inanitas ista.

2) Haec erunt exempla et populo et episcopis etiam spiritalibus, si quam incontinentiam gulae admiserint (c. 16). R. 29512.

gende Ausführung tendiert auf den Nachweis, welchen Nutzen die Xerophagien bringen. Wenn derselbe an biblischen Beispielen geliefert wird, so ist damit ja zugleich das Alter der Xerophagien dargethan; aber der Ton liegt darauf nicht. Der positive Teil der Schrift will also schwankende Montanisten unter der Auktorität und mit dem Montanismus sympathisierende Katholiker unter dem Einfluss seiner Disciplin erhalten.

Umgekehrt richtet sich der zweite Teil direkt gegen die Psychiker, um deren Vorwürfe zurückzuweisen, und bestärkt damit indirekt die andere Richtung in ihrer strengeren Fastensitte. Aber Tert. hat sich die Widerlegung sehr leicht gemacht; eingehend behandelt er nur die Sätze: aut pseudoprophetia est, si spiritalis vox sollemnia ista constituit, aut haeresis, si humana praesumptio adinvenit (cap. 11). und haec ex arbitrio agenda, non ex imperio (cap. 13); alles, was sonst gegen die montanistischen Fasten vorgebracht ist, erledigt er ganz kompendiarisch (c. 14. 15). Den Zusammenhang unterbricht cap. 12 mit heftigen persönlichen Invektiven und cap. 16 lenkt wieder in die Ausführungen des ersten Teils zurück, indem es die Strafe der Unmässigkeit und den Nutzen der Enthaltsamkeit schildert. Die eigentliche Widerlegung der Gegner nimmt also einen so kleinen Raum ein, dass der Eindruck, sie sei für Tert. Nebensache, sich nicht verdrängen lässt. Besonders stark wird man ihn empfinden, wenn man die oberflächliche Art, sich mit den gegnerischen Argumenten abzufinden, mit der eingehenden Behandlung vergleicht, welche er denselben in de pudicitia zu teil werden lässt. Die Widerlegung der Gegner ist eben gar nicht darauf berechnet, sie ihres Unrechtes zu überführen, sondern sie soll den ganzen und halben Gesinnungsgenossen das Bewusstsein von der Sicherheit und Unanfechtbarkeit der eigenen Position geben. Der Schein der Überlegenheit wird aber um so sicherer geweckt, je kürzer und schneidiger die Gegner abgefertigt werden. Ausführlichkeit erscheint leicht als ein Zeichen von Schwäche der eigenen Stellung. Also auch der zweite Teil will mit seiner überlegenen Behandlung und rücksichtslosen Herabsetzung der Gegner nur die Gesinnungsgenossen in ihrer ins Wanken geratenen Überzeugung stärken. Die Schrift ist demnach eine Apologie, welche nicht die Gegner gewinnen, sondern die Gesinnungsgenossen festhalten will. Hierüber lässt der Schluss vollends keinen Zweifel: „Wir

wollen vor aller Welt unsere Disciplin festhalten. Wir sind gewiss, dass die, welche im Fleische sind, Gott nicht gefallen können. — — — Die Magerkeit missfällt uns nicht; denn nicht nach Gewicht teilt Gott das Fleisch aus, wie auch den Geist nicht nach Mass. Leichter wird im gegebenen Fall durch die enge Pforte des Heils das ausgezehrte Fleisch eingehen; rascher wird das leichtere Fleisch auferweckt werden, länger wird das trocknere im Grabe ausdauern. Sättigen mögen sich die Olympischen Ringer und Faustkämpfer, denen kommt Sorge für den Körper zu, welchen auch Kräfte nötig sind, und dennoch stärken sich jene auch durch Xerophagien. Aber wir brauchen andere Stärke und andere Kräfte, wie auch unsere Kämpfe anderer Art sind, in denen nicht ein Ringen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte der Welt, gegen die Geister der Bosheit gefordert wird. Gegen diese muss man nicht in Fleisch und Blut, sondern im Glauben und in gewaffnetem Geist standhalten.“ So spricht etwa ein Prediger zu seiner Gemeinde, um sie in der Gesinnung, in der er sich mit ihr im Ganzen eins weiss, zu befestigen. Tert. erreicht diesen Zweck, indem er die Gesinnung, die er bei allen zu finden wünscht, als das Eigentum aller darstellt. So kommt der Schluss dahin zurück, wovon der Anfang (c 3) ausgegangen war: die Schrift sucht die schädlichen Einflüsse zu paralysieren, die durch die Vorwürfe der Psychiker für gewisse Montanisten laxerer Observanz und gewisse Katholiker strengerer Richtung zu fürchten waren.

2. Die Anklagen gegen die montanistische Fastensitte.

Die gegen die Montanisten erhobenen Vorwürfe scheint Tert. mit den sie einführenden Worten: arguunt, obiectant, opponunt, putant, aiunt, iaculantur einer unbestimmten Mehrheit zuzuschreiben; aber dieser Schein kann täuschen; denn in de pudicitia behandelt er die Argumente des Kallist stellenweise als Äusserungen einer unbestimmten Mehrheit. Derselbe Fall kann hier vorliegen, und er liegt hier vor.

Zunächst lassen sich unter den Vorwürfen (c. 1. 2) zwei Gruppen unterscheiden; die zweite Gruppe markiert Tert. durch die einleitenden Worte: Jaculantur interea; schon hiermit ist gesagt im Gegensatz zu den Ausdrücken: arguunt, obiectant etc., dass im folgenden keine eigentlichen Vorwürfe zu erwarten sind.

Es wird vielmehr eine zusammenhängende Darstellung der rechten christlichen Haltung in der Fastenfrage gegeben, die sich nach einer sehr durchsichtigen Disposition gliedert. Die evangelische Freiheit beim Fasten wird bewiesen: 1. durch ein Wort aus dem A. T.; 2. durch ein Herrnwort; 3. durch das Leben des Herrn; 4. durch ein Wort des Paulus; 5. durch Betonung der eigentlichen Kernpunkte des Christentums [1]). Das ist eine durchaus positive Darlegung der christlichen Grundsätze über das Fasten, die nur indirekt einen Vorwurf gegen die montanistische Gesetzlichkeit und Engherzigkeit enthält, und sich eben durch diesen Inhalt und diese Tendenz deutlich von der ersten Gruppe von Anklagen abhebt.

Ein Blick auf diese lässt auch hier eine wohldurchdachte Ordnung und einen klaren Gedankenfortschritt erkennen. Drei Teile lassen sich unterscheiden. 1. In den Sätzen: arguunt nos — adnuntiamus wird scharf und bestimmt die Anklage formuliert, indem gegen die montanistischen Fasttage, die Art der Beobachtung von Stationen und die Sitte der Xerophagien der Vorwurf der Neuerung erhoben wird, die, entweder Pseudoprophetie oder Häresie, in jedem Falle als Urteil das Anathem zu erwarten hat. 2. Der Abschnitt Nam quod ad ieiunia pertineat — a deo conditis enthält die Begründung der Anklage in dem Nachweis, dass die montanistische Fastensitte gegenüber den Anschauungen der Bibel eine Neuerung ist. 3. Die Sätze et ideo — annorum begründen das Urteil durch Hinweis auf 1. Tim. 4 1 ff. und Gal. 4 10 (vergl. mit 1 9).

Die „Heerschar von Vorwürfen“ (Nöldechen, Tert. S. 449) ist also nach einem sehr übersichtlichen Schema geordnet:

I. Der Angriff auf die Fastendisciplin des Parakleten.
  1. Die Anklage und das Urteil.
  2. Die Begründung der Anklage.
    a. Es ist nach Lev. 16 29 vergl. mit Marc. 2 18 ff. unerlaubt, neue Fasttage als gesetzliche Institution einzurichten.
    b. Es ist nach Act. 3 1 ff. unzulässig, die Stationen bis zum Abend auszudehnen.
    c. Es ist verwerflich, mit den Xerophagien eine Sitte

1) Dass Punkt 5 nicht aus dieser Disposition herausfällt, wird noch gezeigt werden.

einzuführen, die heidnischem Aberglauben nahesteht und den Grundsatz 1. Cor. 10 25 verleugnet.

3. Die Begründung des Urteils.
   a. Enthaltung von gewissen Speisen ist nach 1. Tim. 4 1 ff. ein Kennzeichen der Häretiker.
   b. Gesetzliche Beobachtung bestimmter Zeiten ist nach Gal. 4 10 ein Abfall vom Evangelium zu jüdischer Ceremonialgesetzlichkeit.

II. Die Begründung der christlichen Freiheit in Bezug auf das Fasten
   1. durch ein Wort aus dem A. T.
   2. durch ein Wort Christi.
   3. durch das Verhalten Christi.
   4. durch ein Wort des Paulus.
   5. aus dem Wesen der christlichen Frömmigkeit.

Hat Tert. die Anklagen seiner Gegner und ihre positiven Aufstellungen, die ihm von verschiedenen Seiten zugekommen waren, in diese übersichtliche Ordnung gebracht? Das ist a priori sehr unwahrscheinlich. Denn was konnte ihm daran liegen, in einen geschlossenen Zusammenhang zu bringen, was ihm als zusammenhangslose Fragmente entgegentrat. Der einzig denkbare Grund, er habe sich mit seiner Widerlegung an diesen Zusammenhang anschliessen und durch die Voranstellung der gegnerischen Argumente die Übersicht über seine Erwiderungen erleichtern wollen, wird widerlegt durch die Thatsache, dass er bei seiner Widerlegung diese Disposition nicht befolgt. Denn die Widerlegung von cap. 11 an wird durch drei Punkte bestimmt, die Tert. offenbar als die wichtigsten aus den Argumenten seiner Gegner auswählt. Er weist 1. die Haltlosigkeit des anlässlich einer abweichenden Fastenordnung erhobenen Vorwurfs: entweder Häresie oder Pseudoprophetie nach (c. 11). Er führt 2. aus, dass die gesetzliche Beobachtung neuer Fasttage nicht unerlaubt ist und daher nicht den Vorwurf des Galatisierens begründen kann (c. 13. 14). Er sucht 3. klarzustellen, dass die Xerophagien mit heidnischem Aberglauben nichts zu thun haben und deshalb den auf Grund von 1. Tim. 4 1 ff. erhobenen Vorwurf nicht verdienen (c. 15. 16). Dabei behandelt er die Punkte des zweiten Teils so, als ob sie von den Gegnern zur Diskreditierung der Xerophagien herangezogen wären, wofür sie doch nur halb passen. Das

Schema, welches seiner Widerlegung zu Grunde liegt, ist also folgendes:

I. Die Fastenordnung des Parakleten ist, wenn auch neu, weder Pseudoprophetie noch Häresie.

II. Die gesetzliche Beobachtung bestimmter Fasttage begründet nicht die Anklage des Galatisierens.

III. Die Beobachtung der Xerophagien ist weder heidnisch noch unbiblisch; sie steht nicht im Widerspruch
   1. mit Rom. 14 und ähnlichen Stellen,
   2. mit dem Verhalten Christi,
   3. mit Jes. 58 3 ff.,
   4. mit dem Wesen der christlichen Frömmigkeit.

Dieses Schema ist Tert. sicher nicht durch die den Anklagen in cap. 1 und 2 zu Grunde liegende Disposition an die Hand gegeben; denn der durch die letztere bezeichnete Gedankenzusammenhang ist hier einfach zerstört, indem die einzelnen Teile desselben unter andere Gesichtspunkte gerückt sind. Folglich rührt die cap. 1. 2 aufgewiesene Disposition nicht von Tert., sondern von seinen Gegnern her; dieser Schluss ist unausweichlich. Dann wird aber noch ein weiterer Schritt notwendig, nämlich die Annahme, die Ausführungen seiner Gegner haben Tert. schriftlich vorgelegen; denn eine mündliche Auseinandersetzung würde kaum in einem so klar und scharf durchdachten Gedankengang verlaufen, jedenfalls aber nicht von Tert. in einer so vortrefflichen Ordnung reproduciert worden sein. Mit Morcelli [1]) und Bonwetsch [2]) ist daher die Ansicht für probat zu halten: Tert. hat eine antimontanistische Schrift vor sich, über die er in cap. 1. 2 referiert.

Zu einer bestimmten Schrift gehört ein ganz bestimmter Verfasser. Kennt Tert. denselben, so müssen sich in seiner Widerlegung Spuren davon entdecken lassen, dass er sich einer konkreten Einzelpersönlichkeit gegenüber befindet, und solche Spuren fehlen nicht. Man hat freilich darauf zu verzichten, jeden Fall, wo Tert. seinen Gegner mit tu, tibi, te anredet, als Beweis dafür geltend zu machen. Denn er redet eine Einzelperson an Stellen an, wo wir eine solche nicht erkennen können; deshalb kann man auf Wendungen wie oro te u. a. keine Beweise für die Einzel-

1) Africa christiana II p. 77.

2) Die Gesch. d. Montanismus S. 93. Die Schriften Tert s S. 65.

persönlichkeit des Gegners bauen. Aber wenn er auf cap. 1 (Schluss) zurückweichend sagt: spiritus diaboli est, dicis, o psychice, so wendet er sich doch aller Wahrscheinlichkeit nach an eine ganz bestimmte Persönlichkeit, die jenen Vorwurf erhoben hat. Noch deutlicher ist dies cap. 15 (p. 294, 3ff.): si quidem subiciens: „nec si manducaverimus — deficiemus", tibi magis intonat, qui abundare te existimas si edas, et deficere, si non edas et ideo ista (nämlich den von Tert. kurz vorher citierten Satz: nec enim esus aut potus est dei regnum) detractas. Hier wird die Schriftbehandlung, wie sie cap. 2 an der entsprechenden Stelle geübt ist, als mangelhaft und willkürlich angefochten; Exegese treibt aber immer nur eine einzelne Person und für schlechte Exegese kann immer nur ein einzelner verantwortlich gemacht werden. Ganz derselbe Fall begegnet uns in dem folgenden Satze: Dominum quoque quam indigne ad tuam libidinem interpretaris passim manducantem et bibentem; auch hier ist es eine einzelne Person, die sich einer unwürdigen Interpretation des Verhaltens Christi schuldig gemacht hat. Ebenso ist nach cap. 16 (p. 296s): sed bene quod tu nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adaequas der Vorwurf, der nach cap. 2 von einer unbestimmten Mehrheit erhoben wird, von einem einzelnen ausgegangen. Entscheidend aber scheint vor allem cap. 13 zu sein: vide quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum! hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore cum compluribus cenas (p. 292, 17). Das ist ein Hieb auf den Gegner und zwar ein sehr scharfer; soll er treffen — und Tert. pflegt derartige Hiebe nicht in die Luft zu führen —, so darf der Gegner ihm nicht ausweichen können. Hätte Tert. die Psychiker nur in ihrer unbestimmten Vielheit sich gegenüber, so musste er auf ihre Gesamtheit zielen und hätte sagen müssen: „Aber ihr wisst diesen Psalm nur beim Gelage zu singen." Wollte man annehmen, Tert. verhandele mit einer fingierten Einzelpersönlichkeit aus den Reihen der Psychiker und wolle mit dem auf sie geführten Hieb die Gesamtheit treffen, so würde man die Worte „ut psychicus" hinter tu ergänzen und damit die Hauptsache in den Satz eintragen müssen. Hier ist es also evident: er steht einem einzelnen Gegner gegenüber, dem er eine persönliche Schmähung sagen will ganz in der Art, wie er es de pudicitia 10 (age tu funambule etc.) Kallist gegenüber in mustergiltiger Weise fertig bringt.

Wir haben also hier denselben Fall wie in de pudicitia. Tert. hat eine Schrift aus den Kreisen der Psychiker vor sich und bekämpft in deren Verfasser die ganze Partei; dadurch wird es erklärlich, wie er bald sich mit einer Vielheit, bald mit einem einzelnen polemisch auseinandersetzen kann.

3. Die Überlieferung der Anklageschrift durch Tertullian.

Die Überlieferung dieser Anklageschrift durch Tert. versetzt uns einerseits in eine günstigere, andererseits in eine ungünstigere Lage, als seine Berichterstattung über das Indulgenz-„Edikt" Kallists. Von diesem hat Tert. nur Fragmente erhalten, deren Zusammenhang er überall zerrissen hat, so dass der Gedankengang nur durch Kombination festzustellen war; in de ieiunio giebt er einen Abriss der Gegenschrift, welcher ihre Anlage und ihre Gedankenfolge mit ungleich grösserer Sicherheit erkennen lässt; insofern sind wir günstiger gestellt. Aber Tert. hat jene Fragmente des Indulgenz-Ediktes an vielen Stellen im Wortlaut erhalten, so dass ihr Stil und Charakter einigermassen sicher zu erkennen ist; dagegen ist de ieiunio sehr arm an wörtlichen Citaten, sodass über den Umfang, die einzelnen Ausführungen und den Charakter der hier behandelten Anklageschrift ein schwer zu lichtendes Dunkel schwebt.

Untersuchen wir, wo Tert. uns den Wortlaut der Anklageschrift erhalten hat. Die biblischen Citate werden hierfür den sichersten Ausgangspunkt bieten.

a. In cap. 2 wird 1. Cor. 8 8 citiert: sic et apostolum docere, quod esca nos deo non commendet neque abundantes, si edamus, neque deficientes, si non edamus. Tert. bringt Cap. 15 dieses Wort in seiner originalen Fassung; Esca nos deo non commendat — — — nec si manducaverimus, abundabimus, nec si non manducaverimus deficiemus. Das bedeutet: Das Essen ist keine Empfehlung weder eine günstige noch eine ungünstige für uns bei Gott; wenn wir essen, so haben wir keinen Vorzug und wenn wir nicht essen, haben wir kein moralisches Deficit. Dieser Sinn wird aber durch die cap. 2 vorkommende Form um eine Nüance zu gunsten der Psychiker verschoben. Hier lautet der Satz: Das Essen empfiehlt uns Gott nicht weder als Überflusshabende (Satte), wenn wir essen, noch als Mangelhabende (Hungrige), wenn wir nicht essen. Das bedeutet: Weder die Hungrigen noch die Satten haben bei Gott

einen Vorzug. Damit ist der Satz: „Wenn wir nicht essen, haben wir keinen moralischen Mangel“ ausgemerzt und ein für die Beweisführung der Psychiker sehr störendes Moment beseitigt; denn nach ihrer Ansicht sollte ja gerade das Fasten der Montanisten ein moralisches Deficit einschliessen.

b. Derselbe Fall liegt bei dem Citat Jes. 58 6 vor. Tert.s Gegner weicht von der Form der LXX: *οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐξελεξάμην, λέγει κύριος, ἀλλὰ λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων κτλ.* dadurch ab, dass er den positiven Teil in einen einzigen Ausdruck zusammenziehend und *τοιαύτην νηστείαν* durch eine Glosse erklärend schreibt: Non tale ieiunium dominus elegit, id est non abstinentiam cibi, sed opera iustitiae quae subtexit. Diese Abweichungen kommen nicht auf Rechnung Tert.s, der etwa im Interesse seines Referates die Umgestaltung vorgenommen hätte; denn c. 15 berichtigt er gerade die Deutung, die sein Gegner dem Wort durch den Zusatz id est abstinentiam cibi giebt aus dem Kontext der Stelle [1]). Der Spruch begegnet uns cap. 2 also in einer tendenziösen Entstellung und eben deshalb in der Form, die ihm Tert.s Gegner gegeben hat.

c. Hat Tert. zwei Citate einfach aus der Schrift seines Gegners abgeschrieben, so hat er es wahrscheinlich bei den übrigen nicht anders gemacht. Daher stammt wohl auch das Wort 1. Tim. 4 1 ff. in der cap. 2 auftretenden Form: [Et ideo nos esse iam tunc praenotatos] in novissimis temporibus abscedentes a fide, intendentes spiritibus mundi seductoribus, doctrinis mendaciloquorum inustam habentes conscientiam aus der ihm vorliegenden Schrift. Auch hier kann man in den Abweichungen vom neutestamentlichen Text tendenziöse Entstellung kaum verkennen. Im Original werden Abtrünnige gezeichnet, „die sich halten an irreführende Geister und Lehren der Dämonen, auf Vorspiegelung von Lügenrednern, die ein Brandmal an ihrem eignen Gewissen tragen.“ Dabei fällt die Schuld mehr auf die Verführer als auf die Verführten. Den Montanisten wird aber mit jener Stelle ein-

1) Sic et Esaias non negavit deum elegisse ieiunium, sed quale non elegerit enumeravit. in diebus enim, inquit, ieiuniorum vestrorum inveniuntur voluntates vestrae et omnes subiectos vobis succutitis aut ad convicia et lites ieiunatis et caeditis pugnis. Non tale ieiunium ego elegi, sed quale subiecit et subiciendo non abstulit, sed confirmavit. R. 294 18.

mal der Vorwurf gemacht, dass sie sich zu den „irreführenden Geistern der Welt halten"; der Verführung von trügerischen Geistern kann jeder ohne grosse eigne Schuld erliegen; den „Geistern der Welt" aber darf ein Christ nie folgen; sodann wird ihnen selbst „ein durch die Lehren von Lügenrednern verbranntes Gewissen" zugeschrieben, während nach dem ursprünglichen Sinn das böse Gewissen nur die Irrlehrer quält; sie werden mithin durch die Anklage bewussten Abfalls noch schwerer belastet.

d. Nach diesen Beobachtungen ist es ziemlich selbstverständlich, dass das Citat aus Lev. 23: Sancta erit vobis dies, et vexabitis animas vestras, et omnis anima, quae vexata non fuerit in illa die, exterminabitur de populo suo die Form, in der zwei Glieder von v. 27 durch et mit v. 29 verbunden sind, von Tertullians Gegner empfangen hat.

e. Ein eigentümliches Citat macht nach Tert.s Referat den Schluss der ihm vorliegenden Schrift: Opus est de totis praecordiis credam, diligam deum et proximum tamquam me. In his enim duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae, non in pulmonum et intestinorum meorum inanitate. Diese Sätze, welchen Mt. 22_{37-40} zu Grunde liegt, sind ganz sicher nicht Eigentum Tert.s, sondern gehören in dieser Form seinem Gegner an; das bedarf keines Beweises. Woraus sind aber hier die eigentümlichen Abweichungen vom neutestamentlichen Text zu erklären, die bei einem so bekannten Bibelwort schwerlich zufällig sein können? Es will freilich nichts besagen, wenn v. 38 ausgelassen ist und ebenso wenig, wenn die Ausdrücke *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* in den einen de totis praecordiis zusammengezogen sind; aber weshalb diese Näherbestimmung zu credam tritt und wie dieses credam in diesem Zusammenhang erscheint, ist doch zunächst ein Problem, das sich nicht ignorieren lässt. Sehen wir den vorhergehenden Satz genauer an: His et huiusmodi sensibus eo iam subtiliter tendunt, ut unusquisque pronior ventri possit supervacua nec adeo necessaria existimare sublati vel deminuti vel demorati cibi officia, praeponente scilicet deo iustitiae et innocentiae opera, so erkennen wir, dass der Gegner Tert.s sich hier in den Gedankenkreisen des Hermas bewegt. Dieser nennt Sim. V, 1, 3 das Fasten *ἀνωλής*, was mit nec adeo necessaria über-

einkommt; er bezeichnet es als *ματαία*, ein Ausdruck, dem supervacuum entspricht (die lateinische Übersetzung giebt ihn durch supervacuus wieder). Er behauptet: *οὕτω γὰρ νηστεύων τῷ θεῷ οὐδὲν ἐργάσῃ τῇ δικαιοσύνῃ*, rechnet also das Fasten nicht zu den *ἔργα τῆς δικαιοσύνης*, ebenso wie der Gegner Tert.s den ieiunia die opera iustitiae entgegensetzt. Wenn er erklärt: Gott will das nichtige Fasten nicht und daran anschliessend die Weisung erteilt: *τήρησον τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ πορευόμενος ἐν τοῖς προστάγμασιν αὐτοῦ καὶ μηδεμία ἐπιθυμία πονηρὰ ἀναβήτω ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, so sagt er etwas ausführlicher dasselbe, was das Referat Tert.s in dem Satz zusammenfasst: praeponente scilicet deo iustitiae et innocentiae opera; denn die Befolgung der Gebote schafft „Werke der Gerechtigkeit" und die Reinheit des Herzens äussert sich in „Werken der Unschuld". Wenn nun Hermas mit dem Satz fortfährt: *πίστευσον δὲ τῷ θεῷ* und Tert. da, wo er nach kurzer Zwischenbemerkung die Rede seines Gegners wieder aufnimmt, die Worte bringt: opus est de totis praecordiis credam, diligam deum etc., so kann es wohl kaum noch zweifelhaft sein, woher das auffallende credam stammt: die Gedanken des Hermas sind für die Gestaltung des Citates massgebend gewesen.

Neben diesen Citaten hat Tert. gewisse Formeln und Schlagworte richtig überliefert; dies lässt sich kontrolieren, wenn er sie wiederholt.

f. Die Wendung aus cap. 1: aut haeresin iudicandam si humana praesumptio est, aut pseudoprophetiam pronuntiandam si spiritalis indictio est kehrt cap. 11 wenig verändert wieder: Aut pseudoprophetia est, si spiritalis vox sollemnia ista constituit, aut haeresis si humana praesumptio adinvenit. Der Sinn ist beide Male ganz derselbe; die Verschiedenheiten des Wortlautes sind nicht andere als sie bei der freien Reproduktion eines bekannten Satzes vorkommen. Kaum wird Tert. in beiden Fällen dem Gedanken seine Form gegeben haben; schliesst er sich aber einmal an die Worte seines Gegners an, so ist es in cap. 1; denn in cap. 11 hat die Formel Erweiterungen, die erforderlich waren, um sie in dem Zusammenhang, in welchem sie hier auftritt, verständlich zu machen.

g. Es stimmen ferner die Formeln: ieiunandum ex arbitrio, non ex imperio novae disciplinae pro temporibus et causis uniuscuius-

que (cap. 2) und haec ex arbitrio agenda non ex imperio überein. Vermutlich schliesst sich Tert. in der ersten den Ausdrücken seines Gegners am engsten an; die zweite will nur kurz daran erinnern. Sicher ist freilich nur das von den Gegnern gebrauchte Schlagwort: ex arbitrio non ex imperio.

h. Spricht Tert. cap. 2 von „observatores dierum et mensium et annorum", so bringt er cap. 14 den Satz: Horum igitur tempora observantes et dies et menses et annos galaticamur? Da er sich das zweite Mal näher an den Originaltext von Gal. 4 10 anschliesst, so wird er das erste Mal genauer seinem Gegner folgen. Sonst lassen sich höchstens noch einzelne Worte durch die Wiederholungen einigermassen sicher stellen. Die Worte castimoniae Isis, Magna Mater (cap. 2) werden durch den Ausdruck casto Isidis et Cybeles eas adaequas (cap. 16), die Wendung fides libera in Christo (cap. 2) wird durch den Satz: Ego me saeculo non deo liberum memini bis zu einem gewissen Wahrscheinlichkeitsgrade als authentisch erwiesen.

Wahrscheinlich hat Tert. bei seinem Referat sehr starke Kürzungen vorgenommen; wir können sie ihm freilich nur in wenigen Fällen nachweisen; noch weniger sind wir im stande, die Lücken einigermassen auszufüllen.

i. Auffallend kurz ist die Wendung: Novitatem igitur obiectant, de cuius illicito praescribant aut haeresin etc. (cap. 1). Denselben Gedanken wiederholt er cap. 13: Praescribitis constituta esse sollemnia huic fidei scripturis vel traditione maiorum nihilque observationis amplius adiciendum ob illicitum innovationis. Hier findet man, was das kurze Referat vermissen lässt, und wahrscheinlich schliesst Tert. sich hier sehr eng an die Ausdrucksweise seines Gegners an, da er dessen Standpunkt möglichst präcis markieren will; denn er fährt fort: State in isto gradu, si potestis d. h. Steht fest auf der Stufe, die durch euren eben von mir citierten Satz bezeichnet ist, wenn ihr könnt. Wenigstens würde seine Schreibweise dann am schärfsten pointiert erscheinen, wenn er die Ansicht seines Gegners auch mit dessen Worten ausgedrückt hätte.

k. Der Schlusssatz von cap. 1: dum quaque ex parte anathema audiamus qui aliter adnuntiamus ist in den letzten drei Worten unverständlich. Er ist jedenfalls Gal. 1 9 nachgebildet: *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω*:

es fehlt ihm aber ein dem ὃ παρελάβετε entsprechender Begriff; man fragt nach einem Kanon, von dem durch das aliter adnuntiare abgewichen wird, und ein Satz, der einen derartigen Inhalt hätte, ist im Vorhergehenden nicht aufzufinden. Es ist nun beachtenswert, dass Tert. am Schluss des Abschnittes, in welchem er die Alternative: entweder Häresie oder Pseudoprophetie behandelt, eine Wendung bringt, die geeignet ist, die eben konstatierte Lücke auszufüllen. Er schreibt: Sed rursus palos terminales figitis deo, sicut de gratia, ita de disciplina, sicut de charismatibus, ita et de sollemnibus, ut perinde officia cessaverint, quemadmodum et beneficia eius atque ita negetis usque adhuc eum munia imponere, quia et hic: Lex et prophetae usque ad Johannem. Zweifellos hat Tert.s Gegner das Wort Mt. 11 13 gebraucht und zwar in dem Sinne, wie es hier zu verstehen ist: das neue Gesetz und die neue Prophetie endet mit dem Apostel Johannes. Das ist ganz klar, wenn Tert. cap. 12 seinem Gegner den Fall zugiebt: Ut ab Johanne paracletus obmutuisset; denn vor dem Täufer Johannes nahm niemand eine Wirksamkeit des Parakleten an. Es wird bestätigt, wenn er cap. 2 die Zwischenbemerkung macht: denn wo es ihnen passt, erkennen sie den wirklichen Sinn des Wortes an: Gesetz und Propheten bis auf Johannes [1]). Denn dies setzt voraus, dass sie diesem Wort sonst auch einen andern Sinn unterschieben. In dieser Auslegung bildet dasselbe die biblische Begründung für die Regel: Deus non usque adhuc munia imponit; und von diesem Kanon weichen die Montanisten (aliter adnuntiantes) ab. Höchst wahrscheinlich ist daher vor dem Satz, den Tert. wiedergiebt: dum quaque ex parte anathema audiamus qui aliter adnuntiamus dieser Gedanke ausgedrückt und zwar mit Berufung auf Mt. 11 13. Diese Annahme empfiehlt sich um so mehr, als Tert. in engstem Zusammenhang mit der Behandlung des Satzes: aut haeresin — indictio est darauf zu sprechen kommt; an diesen Satz wird sich jener Gedanke angeschlossen haben. Darüber, ob Tert. in den Worten: usque adhuc eum munia imponere, quia et hic die Trümmer des Satzes seines Gegners erhalten hat, wird man besser keine Vermutungen aufstellen. Desgleichen wird man

1) Ubi volunt enim, adgnoscunt quid sapiat lex et prophetae usque ad Johannem. R. 275 20.

unentschieden lassen müssen, ob der Satz: Ubi volunt enim, adgnoscunt quid sapiat: Lex etc. im Referat Tert.s besagt, dass er das Wort Mt. 11 13 an der entsprechenden Stelle der gegnerischen Schrift in seinem wirklichen Sinne gebraucht vorgefunden hat. Unmöglich ist es nicht; aber an haltbaren Gründen für eine solche Annahme fehlt es auch.

1. Eine klaffende Lücke bezeichnet das Referat mit dem Satze: quando et orationes fere hora nona concludat, de Petri exemplo, quod Actis refertur. Denn aus dieser Andeutung zu erraten, inwiefern das Beispiel des Petrus die Position des Gegners gestützt haben soll, erfordert mehr als ungewöhnlichen Scharfsinn. Glücklicherweise bilden die Ausführungen Tert.s in cap. 10 einen Kommentar dazu. Hier fordert er von den Psychikern Rechenschaft, „unde hanc formam nona dirimendis stationibus praescribant". Darauf fährt er fort: Si, quia Petrus et qui cum eo ad horam nonam orationis templum introgressi leguntur, quis mihi probabit illos ea die statione functos, ut horam nonam ad clausulam et expunctionem stationis interpretetur? Dieser Satz hat in seinem Aufbau eine genaue Analogie in de pudicitia 21 [1]). Ich habe bei der Besprechung der betr. Stelle zu beweisen versucht, dass der mit quia eingeleitete Satz aus der Tert. vorliegenden Schrift stammen müsse; die Form der Periode legt es daher nahe, dieses auch von dem Satz: quia Petrus — leguntur zu vermuten; aber es fehlen diesen Worten selbst alle Kriterien, nach denen man sie Tert.s Gegner zuschreiben könnte. Möglich, ja wahrscheinlich bleibt es eben wegen jener Analogie immer, dass Tert. mit den Worten: „quia Petrus et qui cum eo ad horam nonam orationis templum introgressi leguntur" seinen Gegner citiert. Ebenso mag der Satz: ut horam nonam ad clausulam et expunctionem stationis interpretetur in „clausulam et expunctionem stationis" die Stichworte desselben enthalten.

Die Frage: wie liess sich das Beispiel des Petrus mit einigem Schein für die Begründung der grosskirchlichen Praxis verwenden? wird durch die folgende Ausführung beantwortet: Venit enim de exitu domini, quem etsi semper commemorari

1) quaero unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit — — — —, qualis es evertens etc. Diese Analogie bestätigt die Lesart des Gagn: si quia gegen Gel. Reiff.: si qua. S. meine Abhandlung über „Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist". Texte und Unters. XI, 4. S. 55 ff.

oportet sine differentia horarum, impressius tamen cum ei secundum ipsum stationis vocabulum adsistimus. nam et milites nunquam immemores sacramenti magis stationibus parent. itaque in eam usque horam celebranda pressura est in quam a sexta contenebratus orbis defuncto domino lugubre fecit officium, ut tunc et nos revertamur ad iucunditatem, cum et mundus recepit claritatem.“ Diese komplicierte und künstliche Argumentation hat Tert. sicher nicht selbst ersonnen seinem Gegner zu Liebe; er reproduciert hier dessen Gedanken, weil er sich mit ihnen auseinandersetzen muss. Das wird ganz klar durch den Satz, mit dem er seine Widerlegung einleitet: Hoc si magis ad religionem sapit Christianam, dum magis Christi gloriam celebrat, possum aeque serae stationis ex eodem rei ordine statum figere. Nach einer von ihm selbst erdachten und seinen Gegnern zugeschobenen Beweisführung wäre dieser Satz ohne Pointe und ohne treffende Schärfe. Aber Tert. hat hier mehr als bloss die Gedanken seines Gegners erhalten. Wenn er mit den Worten: „Itaque — — — an dignior apud vos ratio adferatur in nonam observandi require, ut etiam Petro ea ratio deputanda sit, si statione tunc functus est“ an seinen Gegner die Aufforderung richtet, seine Gründe zu prüfen, ob sie so würdig sind, dass sie als für das Verhalten des Petrus massgebend angesehen werden können, und wenn er dann mit Venit enim eine Ausführung beginnt, welche diese Gründe entwickelt, so bleibt das „enim“ vollständig unverständlich, falls Tert. hier seine eignen Worte giebt. Ja, wollte man dem enim die kausale Färbung gänzlich abstreifen und es als blasses „nämlich“ fassen, so bleibt der Satz in seiner Umgebung durchaus befremdlich. Tert. fordert auf: Bringt einen Grund für eure Praxis bei, der so überzeugend ist, dass er offenbar auch das Verhalten des Petrus bestimmt hat. Wollte er selbst im Namen seines Gegners auf diese Aufforderung antworten, so würde die Antwort derselben entsprechen müssen. Er musste also etwa sagen: „Die Station halten wir im Gedanken an das Leiden Christi; wie daher die Erde in der neunten Stunde die Trauer abbrach, so müssen auch wir um diese Zeit zur Lebensfreude erwachen; dafür ist uns Petri Erscheinen im Tempel eine Bestätigung; denn er lebte ja unter den Eindrücken des Todes Christi.“ Jedenfalls musste er, seiner eigenen Aufforderung entsprechend, die angeblichen Schicklichkeitsgründe für das Verhalten der Katholiker

zunächst vorbringen und dann in ihrem Namen betonen: damit steht die Praxis Petri in Einklang. Die Ausführung, die er mitteilt, geht aber von der Stimmung Petri aus und setzt damit die eigenen religiösen Gefühle in Einklang; sie kann sich nur an einen Satz anschliessen, der etwa lautet: Petrus, von dem wir lesen, dass er nachmittags um 3 Uhr im Tempel zum Gebet erscheint, hat demnach eben um diese Stunde seine Station beendigt. Der ganze Abschnitt von Venit enim — recepit claritatem ist überhaupt nur zu verstehen, wenn man ihn in Anführungszeichen setzt und annimmt, Tert. habe ihn wörtlich aus der Schrift seines Gegners herübergenommen [1]).

m. Ob die prägnante Kürze in dem Abschnitt über die Xerophagien die zusammenziehende Hand Tert.s verrät oder für seines Gegners Schreibweise charakteristisch ist, wird unentschieden bleiben müssen. Zweifellos aber kürzt Tert., wenn er über die Anwendung von Gal. 4 10 auf die Montanisten in dem Satz referiert: Sic et cum Galatis nos quoque percuti aiunt observatores dierum et mensium et annorum. Man hat gewisse Anhaltspunkte für die Annahme, dass Tert. in cap. 14, wo er auf den Vorwurf des Galatisierens zurückkommt, einige Schlagworte und Wendungen seines Gegners erhalten hat. Er fragt hier ironisch: Indem wir also die Festzeiten der Griechen und ihre Tage und Monate und Jahre beobachten, sollen wir galatisieren? Darauf giebt er die ebenso ironische Antwort: Offenbar, — wenn wir Beobachter jüdischer Ceremonien, gesetzlicher Festzeiten sind; denn diese hat der Apostel in der christlichen Lehre ungültig gemacht, indem er die dauernde Gültigkeit des in Christo begrabenen A. T. beschneidet und die des N. T. feststellt [2]). Damit stellt er sich ganz auf den Standpunkt seines Gegners und giebt ihm völlig Recht; die Ironie würde am vollständigsten sein, wenn er dies thäte, indem er dessen eigene Worte scheinbar zustimmend wiederholte; man könnte also in den Ausdrücken „Judaicae ceremoniae und legales sollemnitates“, ferner in dem Satz: apostolus

1) Kroymann empfindet auch die Schwierigkeit des Zusammenhanges; die Lösung: venit ⟨in mentem⟩ de exitu domini genügt aber nicht.

2) Horum igitur tempora observantes et dies et menses et annos galaticamur? plane, si Judaicarum ceremoniarum, si legalium sollemnitatum observantes sumus; illas enim apostolus dedocet compescens veteris testamenti in Christo sepulti perseverantiam et novi sistens (cap. 14). R. 292 25.

— sistens Stücke aus der von Tert. bekämpften Schrift erkennen, im letzten Falle dies um so mehr, als der Satz für Tert. eigentlich überflüssig war. Aber freilich ist hier der subjektive Eindruck ausschliesslich entscheidend; es handelt sich um ein Geschmacksurteil, das sich keinem aufdrängen lässt. Dagegen ist ein sichereres Urteil über die folgenden Sätze möglich. Asyndetisch fortfahrend und deshalb um so eindrucksvoller hebt Tert. hier die Schwierigkeit hervor, die sich auf dem von ihm eingenommenen gegnerischen Standpunkt ergiebt. Er sagt: Wenn der Satz gilt: „wenn eine neue Lage in Christus [geschaffen] ist, so müssen auch neue religiöse Feiern vorhanden sein" oder wenn „alle religiöse Beobachtung von Zeiten und Monaten und Jahren der Apostel gänzlich weggefegt hat", warum feiern wir Passah beim jährlichen Kreislauf im ersten Monat? Hier ist es überwiegend wahrscheinlich, dass die in Anführungszeichen gesetzten Sätze von Tert.s Gegner herrühren. Dafür sprechen vor allem die Analogien aus de pudicitia 9. 11. 21 [1]). Tert. verwandelt hier die Sätze seines Gegners: si nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt und omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum erasit apostolus durch ein vorgesetztes quod bezw. si in Kondicionalsätze, um daraus in der Form der Frage negative Folgerungen zu ziehen, welche die Praxis der Katholiker nicht anerkennen kann; er widerlegt auf diese Weise die Prämissen von den Konsequenzen aus. Bezeichnet der Satz apostolus — sistens den Standpunkt der Katholiker ganz im allgemeinen, so sprechen die beiden andern Sätze speciell ihre Grundsätze über religiöse Feiern aus und werden von Tert. wiederholt, um die negative Folgerung daraus möglichst unmittelbar und schlagend erscheinen zu lassen. Nichts hindert daher, beide Male in den Sätzen Tert.s Worte seiner Gegner wiederzufinden, obgleich sich für den ersteren Fall keine positiven Gründe anführen lassen.

n. Endlich vermag ich die Vermutung nicht zu unterdrücken, dass der Satz: „Mit diesen und ähnlichen Grundsätzen gehen sie listig darauf aus, dass ein jeder, der seinem Bauche allzu leicht nachgiebt, die Fastenpflichten für leer und ziemlich überflüssig halten könnte, da Gott selbstverständlich die Werke der

1) S. meine Abhandlung S. 55. 74. 81.

Gerechtigkeit und Unschuld vorzieht", ein Citat aus Hermas verdeckt. Dass Tert.s Gegner sich hier in den Gedankenkreisen des Hermas bewegt, ist S. 23. 24 nachgewiesen worden. Wenn nun Tert. schreibt his et huiusmodi sensibus, so hat sein Gegner Grundsätze, den angeführten ähnlich, vorgebracht, die im Referat übergangen werden. Er hat aber ein Wort aus dem A. T., ein Wort des Herrn, das Leben des Herrn, ein Wort des Apostels berichtet; es können entweder noch andere apostolische Worte von Tert.s Gegner gebraucht sein — diese hätte Tert. aber kaum unerwähnt und unwiderlegt gelassen — oder es ist auf die Auktoritäten der kanonischen Schriften die einer halbkanonischen gefolgt. Letzteres ist mir im höchsten Grade wahrscheinlich. Es war also wohl Sim. V. 1, 4. 5 citiert, vielleicht mit einigen Abkürzungen und Umformungen, wie sie Tert.s Gegner bei seinen Citaten liebt.

4. Rekonstruktion der Anklageschrift.

Ob das, was ich im folgenden zu geben beabsichtige, den Namen eines Rekonstruktionsversuches verdient, ist mir zweifelhaft. Wer es nicht dafür ansehen will, mag es als eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher gewonnenen Resultate betrachten, die vor Augen führen will, was wir im günstigsten Fall von dem Wortlaut der von Tert. bekämpften Schrift noch kennen. Diese Stellen sind durch grösseren Druck hervorgehoben, während das Referat Tert.s in kleinen Typen erscheint; frei hinzugefügte Worte sind eingeklammert. Eine Übersetzung ist nicht beigegeben, da die wichtigsten Teile schon bei der Analyse übersetzt sind.

[Montanistae] ieiunia propria custodiunt, stationes plerumque in vesperam producunt, etiam xerophagias observant, — siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis, ne quid vinositatis vel edant vel potent, — lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui [1]). . . . . Constituta sunt sollemnia huic fidei scripturis vel traditione maiorum nihilque observationis amplius adiciendum ob illicitum innovationis [2]), [quae] aut haeresis iudi-

1) Reiff. 275 3 ff. Dass sich Tert. mit diesem Satze irgendwie an die Ausdrücke und die Schreibweise seines Gegners anschliesst, ist wohl zweifellos. Aber es fehlt jede Möglichkeit, zu bestimmen, wo und inwieweit er dies thut.

2) cap. 13 Reiff. p. 291 13 s. S. 25. Vor dem Satz wird man eine Lücke annehmen müssen, da er sich nicht unmittelbar an die Einleitung anschliessen lässt.

canda, si humana praesumptio est, aut pseudoprophetia pronuntianda, si spiritalis indictio est[1]). [neque enim] usque adhuc deus munia imponit, quia et hic: lex et prophetae usque ad Johannem[2]). anathema sint, qui aliter adnuntiant[3]) aut spiritum diaboli aut hominem antichristum secuti[4]).

Nam quod ad ieiunia pertinet, certi dies a deo constituti sunt, ut cum in Levitico praecipit dominus Moysi decimam mensis septimi diem placationis[5]): sancta inquiens erit vobis dies et vexabitis animas vestras et omnis anima, quae vexata non fuerit in illa die, exterminabitur de populo suo[6]). certe in evangelio illi dies determinati sunt, in quibus ablatus est sponsus et hi sunt iam soli legitimi ieiuniorum Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus[7]). [hoc enim sapit: lex et prophetae usque ad Johannem][8]) itaque de cetero indifferenter ieiunandum [est] ex arbitrio, non ex imperio novae disciplinae, pro temporibus et causis uniuscuiusque[9]). sic et apostoli observarunt, nullum aliud impo-

1) Der relativische Anschluss lässt sich nicht näher begründen, er ist aber der einfachste.

2) Cap. 11 Reiff. p. 290 6 s. S. 26. Es ist der günstigste Fall angenommen, dass in dem Satz „atque ita negetis usque adhuc eum munia imponere, quia et hic: Lex et prophetae usque ad Johannem“ Tert. sich wörtlich an seinen Gegner anschliesst. Der Anschluss mit neque enim ergiebt sich von selbst.

3) Der Satz ergiebt sich im Anschluss an die Worte: dum quaque ex parte anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus fast von selbst und wird sich kaum sehr weit vom ursprünglichen Wortlaut entfernen.

4) Die Worte sind, das Anathem begründend, hinzugefügt, da nach den Ausführungen Tert.s in cap. 11 sein Gegner sie in diesem Zusammenhang gebraucht zu haben scheint. Es ist dies zu schliessen aus den kurzen Sätzen: Spiritus diaboli est, dicis, o psychice und Sed hominem antichristum adfirmas. Natürlich bleibt die Umrahmung, welche diese Worte in der Anklageschrift hatten, gänzlich unbestimmbar.

5) Reiff. p. 275 12. Wie weit Tert. hier seinen Gegner wörtlich citiert, ist nicht auszumachen.

6) S. S. 23.

7) Es ist sehr wahrscheinlich, dass Tert. die von seinem Gegner als allein gültig anerkannten Fasttage auch mit dessen Worten beschrieben hat.

8) Es ist höchst fraglich, ob dieser Satz auch hier einen Platz gefunden hat; unmöglich ist es nicht; aber ein irgendwie sicheres Urteil lässt sich nicht abgeben; s. S. 26.

9) Die gesperrten Worte sind sicher, die andern höchst wahrscheinlich in der Anklageschrift gebraucht; man hat den Eindruck, als ob Tert. die Schlagworte seines Gegners hier wiederholte s. S. 24.

nentes iugum certorum et in commune omnibus obeundorum ieiuniorum,[1])

proinde nec stationum, quae et ipsae suos quidem dies habent quartae feriae et sextae passive tamen currunt neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei.[2]) ..... Petrus et qui cum eo[3]) ad horam nonam orationis templum introgressi leguntur ..... [Petrus igitur] horam nonam clausulam et expunctionem stationis [observat].[4]) venit enim de exitu domini, quem etsi semper commemorari oportet sine differentia horarum, impressius tamen cum ei secundum ipsum stationis vocabulum adsistimus. nam et milites nunquam immemores sacramenti magis stationibus parent. itaque in eam usque horam celebranda pressura est, in quam a sexta contenebratus orbis defuncto domino lugubre fecit officium, ut tunc et nos revertamur ad iocunditatem cum et mundus recepit claritatem.[5])

Xerophagiae vero novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni [sunt] quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant, cum fides libera in Christo ne Judaicae quidem legi abstinentiam quorumdam ciborum debeat, semel in totum macellum ab apostolo admissa, detestatore eorum, qui sicut nubere prohibent, ita iubent cibis abstinere a deo conditis.[6])

1) Die Anknüpfung an das Vorige ist von Tert.; dagegen scheint er die von seinem Gegner benutzten Züge aus dem Bilde der Apostel auch mit dessen Worten wiederzugeben.

2) Die Ausdrucksweise ist kurz bis zur Unverständlichkeit; sie gehört daher sicher dem Referat Tert.s an; nur in der Schlussformel wird man nicht ohne Grund Schlagworte seines Gegners suchen.

3) Der Ausdruck ist griechisch: *Πέτρος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*. Da er Act. 3 nicht vorkommt, so kann ihn Tert. nicht daher übernommen haben. Ist die Anklageschrift in Rom entstanden, so wird sie griechisch abgefasst sein; hier darf man eine Spur der Ursprache erkennen.

4) cap. 10 Reiff. s. S. 47. Eine Verbindung der Sätze herzustellen, erscheint unmöglich; es bleiben Lücken, die auch durch die hinzugefügten Worte Petrus igitur und observat nicht ausgefüllt werden und zu deren Ergänzung Tert. uns weiteres Material nicht liefert.

5) cap. 10 Reiff. s. S. 47f. Auch in diesem Stück findet sich eine Spur von griechischer Ursprache: nämlich in der Wiederholung des et in beiden Gliedern der Vergleichung: tunc et nos — — — cum et mundus — — —, „so dass auch wir dann zur Lebensfreude zurückkehren, wann die Welt das Licht wieder empfing".

6) Die Stücke, welche hier der Anklageschrift zugerechnet werden,

Ideo [Montanistae] sunt iam tunc praenotati in novissimis temporibus abscedentes a fide, intendentes spiritibus mundi seductoribus, doctrinis mendaciloquorum inustam habentes conscientiam[1] ..... Galaticantur[2] observatores dierum et mensium et annorum[3], [qui] cum Galatis percutiuntur[4]. Judaicas [enim] caeremonias [et] legales sollemnitates apostolus dedocet compescens veteris testamenti in Christo sepulti perseverantiam et novi sistens. si nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt; omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum erasit apostolus[5].

..... Esaias pronuntiavit: non tale ieiunium dominus elegit id est non abstinentiam cibi, sed opera iustitiae quae subtexit. et ipse dominus in evangelio ad omnem circa victum scrupulositatem compendio respondit: non his communicatur homo quae in os inferuntur, sed quae ex ore proferuntur[6], cum et ipse manducaret et biberet usque in notationem: ecce homo vorator et potator![7] sic et apostolus docet: quod

---

sind Schlagworte od. Formeln, die Tert. nicht gut so ausgeprägt haben kann, wie sie hier vorliegen. Dagegen kommt die ganze Struktur des Satzes auf seine Rechnung; er hat die sämtlichen charakteristischen Redewendungen seines Gegners in einen Satz von gedrungener Kürze gepackt.

1) S. S. 22. Auch die Einführung des Citates mag z. T. von Tert.s Gegner herrühren; sichere Anhaltspunkte sind dafür nicht vorhanden.

2) Der Ausdruck galaticari scheint mir von Tert.s Gegner herzurühren, weil er keine original lateinische Bildung, sondern eine Übersetzung des nach Analogie von *κορινθιάζειν* gebildeten *γαλατιάζειν* ist.

3) S. S. 25.

4) Der Satz: sic et cum Galatis nos quoque percuti aiunt sagt mehr als das galaticantur, da er die ausdrückliche Verurteilung der auf äusserliche Gesetzlichkeit Gerichteten ausspricht.

5) Cap. 14 Reiff. p. 292 s. S. 29. Die Verbindung der Sätze ergiebt sich ganz ungezwungen, und es entsteht ein geschlossener Gedankenzusammenhang, der eine einigermassen zureichende Garantie für die Richtigkeit der Rekonstruktion bietet.

6) Die Einführung des Citates ist wieder so kurz und gedrängt, dass wir sie mit Sicherheit zum Referat Tert.s rechnen dürfen, das überhaupt in der zweiten Hälfte noch knapper zu sein scheint, als in der ersten. Das Citat wird er wie die andern wörtlich von seinem Gegner entlehnt haben, der wieder nur ganz geringe Abweichungen von dem Originaltext Mt.15 11 hat.

7) Auch hier ist die Einleitung zu dem Citat in ihrer prägnanten Kürze ein ursprüngliches Stück von Tert.s Referat, während das Citat seinem Gegner gehört.

esca nos deo non commendat neque abundantes, si edimus, neque deficientes si non edimus[1]. [aeque et Pastoris scriptura praedicat]: deus non desiderat tale ieiunium supervacuum; sic enim ieiunando nihil praestas iustitiae. custodias mandata eius, praeceptis eius ingrediens neque ullum desiderium nocens admiseris animae tuae[2]; crede autem deo; quoniam si haec feceris, vives deo[3]. opus est [igitur] de totis praecordiis credam, diligam deum et proximum tanquam me. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae, non in pulmonum et intestinorum meorum inanitate.

Dieser Rekonstruktionsversuch bestätigt, was schon die aus Tert. zu schöpfende Disposition der Anklageschrift erkennen liess, dass er keinen Hauptgedanken seines Gegners unerwähnt gelassen haben kann; denn er zeigt ein durchaus geschlossenes Gedankengefüge, in welchem eine Lücke nicht zu finden ist. Er lässt erkennen, dass Tert. die Schlagworte und Formeln seines Gegners ziemlich vollständig überliefert haben muss, und wird daher einen im ganzen zutreffenden Eindruck von dem Ton der Anklageschrift erwecken. Aber er giebt keine Auskunft über die Umrahmung, in der Tert.s Gegner seine Gedanken ausgesprochen hat, und lässt uns daher über den Stil desselben gänzlich im Unklaren. Wäre jeder Gedanke so weit ausgeführt, wie das Bei-

---

1) S. S. 21. Die Einführung könnte Tert.s Gegner angehören, wird aber wohl von ihm selbst herrühren.

2) Past. Herm. Sim. V. 1, 4. 5. s. S. 30. Hat Tert.s Gegner den Hermas citiert, so hat er natürlich den in Rom gelesenen griechischen Text benutzt. Daher schliessen sich die obigen Sätze, die in der Form gedacht sind, wie Tert. sie berichtet haben würde, möglichst an den griechischen Text an, indem iustitiae für aequitatis gesetzt ist und die beiden Glieder des letzten Satzes nicht wie im lateinischen Text in eins zusammengezogen sind. Tert.s Gegner würde nach seiner Art zu citieren jedenfalls nur die für seinen Zweck unmittelbar brauchbaren Sätze gebracht haben; ich habe daher nur die Sätze eingefügt, die zur Umschreibung der Worte: praeponente deo iustitiae et innocentiae opera durchaus notwendig sind.

3) Die beiden Sätze können nicht fehlen, wenn der Satz opus est etc. aus dem Vorhergehenden die einzige Norm und Regel des Christenlebens abschliessend folgern soll. Verlangt war: Halte die Gebote, indem du auch dein Herz, deine Gesinnung darnach bestimmst, glaube an Gott. Daran war die Verheissung geknüpft: So wirst du Gott leben. Nun wird gefolgert: will ich also das Ziel meines Christenlebens erreichen, so ist es nötig, dass ich Gott glaube und die Gebote mit reinem Herzen halte, d. h. dass ich Gott von ganzem Herzen liebe und den Nächsten wie mich selbst.

spiel des Petrus, so würde das Referat Tert.s die Schrift des Gegners um mindestens $^3/_4$ ihres Umfanges gekürzt haben; die Verkürzung könnte noch erheblicher erscheinen; aber man hat zu berücksichtigen, dass das Referat hier ganz besonders kurz ist; so kurz liessen sich andere Stellen nicht zusammenziehen. Nun erforderte gerade dieses Beispiel eine besonders künstliche und darum ausserordentlich weitläufige Interpretation; andere Stellen werden nicht so ausführlich behandelt sein; das Verhältnis, welches hier zwischen dem Original und dem Referat stattfindet, kann daher nicht auf jedem Punkte zutreffen. Aber auch eine Vergleichung der Behandlung der Stelle Gal. 4 10 im Referat mit der im Original zeigt eine Verkürzung um über $^2/_3$ des Umfanges. Freilich scheint auch hier wieder das Referat ganz besonders kurz ausgefallen zu sein; an anderen Stellen z. B. in der Einleitung und im Schluss, auch bei Besprechung des Wortes Lev. 22 27 f. vergl. mit Marc. 2 20 ist die Differenz im Umfang zwischen Original und Referat keinesfalls so gross. Doch rechnet man schon immer sehr günstig, wenn man das Referat auf nicht ganz die Hälfte und die durch den Rekonstruktionsversuch gewonnene Schrift auf etwa zwei Drittel des Originals taxiert; dann würde dieses 900—1000 Worte enthalten haben, also seinem Umfang nach zwischen dem Brief an Titus und dem zweiten an Tim. stehen.

5. Die Tendenz der Anklageschrift.

Zu welchem Zweck wird die Anklage auf Häresie gegen die montanistische Fastendisciplin erhoben? Das Verständnis der von Tert. bekämpften Schrift ist in hohem Masse von der Beantwortung dieser Frage abhängig. Wir werfen daher einen Blick auf die kirchliche Fastensitte und untersuchen, in wie weit hiernach die Katholiker berechtigt waren, gegen die Montanisten den Vorwurf der Neuerung zu erheben. Die Grosskirche kennt zur Zeit Tert.s zwei Arten von Fasten: ieiunia und stationes. Beide Arten werden schon durch Hermas bezeugt; dieser fastet, wenn er eine Offenbarung erwartet, und zwar teils aus eigener Initiative [1]), teils auf Befehl der Kirche, welche ihm als Greisin erscheint [2]). Aber es ist lediglich ein Privatfasten, durch welches

1) S. Vis. II. 2, 1. III. 1, 2 Gebh. etc. III S. 18. 28.
2) Vis. III. 10, 6 Gebh. etc. III S. 54.

er sich für den Empfang individueller Offenbarungen disponieren will. Dieses Privatfasten kennt auch Tert. in seiner katholischen Zeit. Er tadelt nämlich die Sitte an den Tagen, wo man fastet, nach dem gemeinsamen Gebet den Mitchristen den Bruderkuss zu verweigern; dadurch verrät man ja den andern, dass man fastet und übertritt die Vorschrift des Herrn, das Fasten geheim zu halten [1]). Man fastet also nach seinem individuellen Bedürfnis und Tert. möchte dabei das Gebot Christi befolgt sehen, wonach das Fasten geheim geschehen soll. Der Zweck derartigen Fastens ist verschieden; drei Arten lassen sich nachweisen: 1. Bei Hermas dient das Fasten verbunden mit Gebet dazu, um ihn für Offenbarungen zu disponieren. 2. Es ist ein Beweis der Reue über begangene Sünden [2]). 3. Man fastet, um die dadurch gemachten Ersparnisse den Armen zuwenden zu können [3]). Dieses Fasten ist durchaus nicht durch kirchliche Vorschriften geregelt und nicht etwa ein gemeinsames [4]).

Indes scheint schon früh aus dem Judentum der Brauch, am Montag und Donnerstag zu fasten, in die Kirche eingedrungen zu sein. Gegen diese Sitte wendet sich die „Lehre der 12 Apostel", welche Mittwoch und Freitag als christliche Fasttage festsetzt [5]). Diese Tage begegnen uns nun zur Zeit Tert.s als „Stationstage"; auch dieser Ausdruck findet sich schon bei Hermas.

---

1) Quaecumque oratio sit, non erit potior praecepti observatione, quo iubemur ieiunia nostra celare. iam enim de abstinentia osculi agnoscimur ieiunantes. sed et si qua ratio est, ne tamen huic praecepto reus sis, potes domi, si forte, inter quos latere ieiunium in totum non datur, differre pacem. de orat. 18. Reiff. 191 18.

2) 2. Clem. XVI, 4. *Καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη, ὡς μετάνοια ἁμαρτίας. κρεῖσσον νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων.* Patr. ap. ed. Gebh. etc. I S. 135. 36. Das Fasten bildet demgemäss auch einen wichtigen Bestandteil der Exhomologese s. de paen. 9.

3) Vergl. Hermas Sim V. 3, 7. Origenes hom. in Lev. X. Barnabas 3, 3. Darnach scheint diese Sitte sich auf Jes. 58 4 ff. zu gründen, s. Dobschütz, Kerygma Petri T. u. U. XI. 3 S. 84 ff. Apol. Arist. c. 15. ed. Hennecke T. u. U. IV. 3 S. 68.

4) Nach Orig. hom. in Lev. X. 2: Habemus enim quadragesimae dies ieiuniis consecratos scheint besonders in den 40 Tagen vor Ostern gefastet zu sein.

5) *Διδαχὴ τῶν δώδ. ἀπ.* c. VIII. 1: *αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν. νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.* ed. Harnack T. u. U. II. 1. S. 24 f.

Dieser ist in der Frühe hinausgegangen auf einen Berg und verweilt hier fastend im Gebet; da sieht er den Hirten neben sich, der ihn nach seinem Thun fragt; er antwortet: *στατίωνα ἔχω.* Auf die Frage, was das bedeute, erklärt er: ich faste, und als der Hirt sich weiter nach diesem Fasten erkundigt, erwidert er: *Ὡς εἰώθειν, — οὕτω νηστεύω*[1]). Daraus geht hervor, dass er mit diesem Fasten einer bestimmten Gewohnheit folgt; ob diese kirchlich oder rein individuell ist, wird nicht gesagt; doch muss man wohl nach dem folgenden Satze an eine kirchliche Sitte denken: *Οὐκ οἴδατε, φησί, νηστεύειν τῷ κυρίῳ οὐδέ ἐστιν νηστεία αὕτη ἡ ἀνωφελὴς ἣν νηστεύετε αὐτῷ.* Was sollte sonst der Übergang der Anrede aus dem Singular in den Plural bedeuten? Die Gewohnheit des Hermas scheint sich demnach auf eine kirchliche Sitte zu gründen, nach welcher zu bestimmten Zeiten Stationen eingehalten werden; ob diese Tage Mittwoch und Freitag sind, lässt sich nicht ermitteln. Ist die Art, wie Hermas die Station beobachtet, typisch, so besteht eine Station darin, dass man sich in die Stille zurückzieht und den Tag ohne Nahrung im Gebet verbringt. Das Stationsfasten ist mithin kein gemeinsames; denn es konnte natürlich nicht jeder Christ jeden Mittwoch und Freitag eine Station halten; wenn diese Tage daher als Stationstage gelten, so bedeutet dies: will ein Christ eine Station halten, so stehen ihm dafür nur der Mittwoch und der Freitag dem Herkommen in der christlichen Gemeinde gemäss zur Verfügung. Es ist nicht etwa damit gesagt: am Mittwoch und Freitag halten die Glieder der christlichen Gemeinde eine Station; dagegen zeugt Tert. in de oratione; hier tadelt er einige, die an den Stationstagen sich von der Feier der Eucharistie zurückhalten, weil sie der Ansicht sind, nach dem Empfang des heil. Mahles könne die Station nicht fortgesetzt werden; Tert. sagt dagegen: Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est et participatio sacrificii et executio officii[2]). Müssten alle Christen an jedem Mittwoch und Freitag eine Station halten, so hätte über die Zulässigkeit der Teilnahme am Herrenmahl kein Zweifel entstehen können, da die Kirche schon dadurch, dass sie überhaupt an jenen Tagen die Eucharistie

1) Sim. V. 1, 1. 2. Patr. ap. ed. Gebh. etc. III S. 141. 42.
2) S. de oratione c. 19. Reiff. 192 18.

feierte, gegen die Zurückhaltung von derselben entschieden hätte; eine Berufung darauf konnte dann bei Tert. nicht fehlen [1]).

Das einzige allgemeine Fasten ist das des Passah [2]); es findet an den Tagen statt, wo der Bräutigam den Jüngern entrissen ist, also am Freitag und Sonnabend vor dem Auferstehungstage. Gemeinsame Fasttage sind die parasceue [3]) und der Ostersabbath [4]). Alles andere Fasten richtet sich nach den individuellen Bedürfnissen eines jeden [5]); will jemand dafür die bestimmte Form der Station wählen, so stehen ihm der Mittwoch und Freitag offen; übrigens ist es ihm unverwehrt, an jedem Tage auf seine Art zu fasten.

Mit der kirchlichen Sitte setzen sich die Montanisten in Widerspruch. 1. Sie halten nach einer für alle geltenden gesetzlichen Vorschrift in zwei Wochen des Jahres Xerophagien, indem sie Fleisch, Brühe, Wein und Bäder meiden; die Kirche kannte diese Institution nicht [6]). 2. Sie zeichnen ausser dem Freitag und Sonnabend des Passah besondere Tage durch gemeinsames obligatorisches Fasten aus; es sind dies Tage, die auch in der griechischen Kirche gefeiert werden [7]). 3. Sie setzen für

1) Auch der Satz: si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneas (ad uxorem II c. 4) spricht gegen eine regelmässige wöchentliche Beobachtung der Stationen.

2) Sic et die paschae quo communis et quasi publica ieiunii religio est, merito deponimus osculum, nihil curantes de occultando quod cum omnibus faciamus (orat. 18. Reiff. p. 192 1).

3) Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen? de iei. 14. Wenn hier die parasceue mit den Stationstagen zusammen genannt ist, so ist nicht daraus zu schliessen, auch an diesem Tage sei das Fasten in das Belieben des einzelnen gestellt gewesen; der Zusammenhang, in welchem der Satz steht, zwingt, von dieser Beziehung abzusehen. Die Äusserungen in de iei. 2. 13 geben die richtige Erklärung.

4) Quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam. de iei. 14. R. p. 293 5.

5) Pro temporibus et causis uniuscuiusque. de iei. 2. R. p. 275 23.

6) Freilich üben auch die Katholiker Enthaltsamkeit von allen Speisen ausser Wasser und Brot: et vos interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est (de iei. 13. R. 291 18); aber diese Enthaltsamkeit ist durchaus freiwillig. Dazu ist zu vergl.: Past. Herm. Sim. V 3, 7; *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ νηστεύεις μηδὲν γεύσῃ εἰ μὴ ἄρτον καὶ ὕδωρ* (Patr. ap. ed. Gebh. etc. III p. 146. 148).

7) Si et ista sollemnia (die der griechischen Gemeinden), quibus tunc praesens patrocinatus est sermo, nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati, lex est sacramenti (de iei. 13. R. 292 22).

alle auf bestimmte Tage Stationen an, überlassen es also nicht dem Belieben des einzelnen, ob er eine Station halten will; gewisse Stationen dehnen sie dann entgegen der kirchlichen Sitte über die neunte Stunde bis zum Abend aus [1]).

Während also in der Kirche alles Fasten mit Ausnahme desjenigen am Passah freiwillig ist, ist bei den Montanisten alles Fasten gesetzlich geregelt, so sehr, dass für freiwillige Leistungen kaum Gelegenheit übrig bleibt. Aber die evangelische Freiheit in der Fastenübung ist auch in der Kirche im Schwinden begriffen. Tert. kann seinen Gegnern vorhalten, dass von den Bischöfen bei etwaiger Bedrängnis der Kirche Fasttage angesetzt werden [2]). Auch die Zahl der kirchlichen Fasttage erweitert sich über die Stationstage hinaus; es bahnt sich die Sitte an, auch den Sonnabend durch kirchliches Fasten auszuzeichnen [3]). Die Entwicklung der kirchlichen Fastenordnung ist also keineswegs in einer dem Montanismus abgewandten Richtung begriffen, sondern sie strebt auf die montanistische Disciplin zu. Wenn daher gerade die phrygische Fastensitte einem Angehörigen der Grosskirche Anlass zu einem so heftigen Angriff giebt, so kann der Grund nicht sein, weil man sich von derselben am meisten abgestossen fühlte; dazu war die Fastendisciplin viel zu sehr interne Angelegenheit der montanistischen Partei. Es ist klar: man wollte die Montanisten zu Ketzern stempeln. Aber weshalb wählte man dann gerade die Fastendisciplin zum Angriffspunkt? Das Phrygertum bot doch auch sonst Blössen genug [4]).

1) Aeque stationes nostras ut indictas, quasdam vero et in serum constitutas, novitatis nomine incusant (de iei. 10. R. 286 9). Diese Stationen werden natürlich nicht regelmässig jeden Mittwoch und Freitag gehalten, sonst brauchten sie nicht angesagt zu werden. Ebenso wenig werden sie jedesmal (sondern nur plerumque de iei. 1. — nicht alle Stationen, sondern nur quasdam) bis zum Abend ausgedehnt.

2) Bene autem quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa. (de iei. 13. R. 291 27.)

3) S. S. 39 Anm. 4. Eigentlich soll nur der Sabbath des Passah durch Fasten ausgezeichnet werden; nun wird aber auch das Stationsfasten vom Freitag an gewöhnlichen Sonnabenden fortgesetzt; das Sonnabendfasten fängt an, kirchliche Sitte zu werden.

4) Tert. hat gewiss Recht, wenn er Häresie oder Pseudoprophetie an einer falschen Auffassung von Gott und Christus gemessen haben will

Die Tendenz der Offensivschrift wird deutlich durch diejenige der Gegenschrift Tert.s. Sein Hauptzweck ist, die strengere Fastenzucht bei schwankenden Montanisten und asketisch gerichteten Katholikern in Ansehen und Geltung zu erhalten. Dem entsprechend verfolgt die Anklageschrift das Ziel, gerade diese Kreise für eine weniger drückende Fastendisciplin zu gewinnen. Deshalb versucht man zunächst, die montanistische Enthaltsamkeit als häretisch zu brandmarken; dann konnte sie den asketisch gerichteten Katholikern nicht als eine reinere Erfüllung des urchristlichen Sittlichkeitsideals erscheinen und die mehr weltlich gestimmten Montanisten mussten in ihrem Glauben an die Parakletoffenbarung erschüttert werden. Aber hierdurch allein konnte man keine andere Fastendisciplin begründen; daher treten die Argumentationen des zweiten Teiles dem negativen ersten Teil als positive Ergänzung zur Seite. War es lediglich darauf abgesehen, die Montanisten als Häretiker hinzustellen, so war dieser zweite Teil völlig überflüssig, da dies im ersten Teil erreicht war. Er wird nur verständlich aus der Absicht, die Auktorität der Disciplin des Parakleten bei den laxeren Montanisten zu brechen und den Einfluss des Montanismus auf gewisse kirchliche Kreise unwirksam zu machen. Tert. wird recht haben, wenn er diese Absicht charakterisiert: „Mit diesen und ähnlichen Gedanken zielen sie in höchst raffinierter Weise dahin, jeden, der seinem Bauche allzu geneigt ist, zu dem Glauben zu führen, die Leistungen der Enthaltung, Verminderung und Verzögerung im Essen seien ohne Wert und nicht gerade sehr notwendig". Die Schrift ist ein höchst geschickter Versuch, die Unentschlossenen, die Halben zu gewinnen, die halben Montanisten sowohl wie die halben Katholiker. Derartige Menschen werden sich immer zu der Partei halten, die ihnen die Haltung, die ihren natürlichen Neigungen entspricht, als die dem sittlichen Ideal entsprechende darzustellen versteht. Dies ist aber der Angriffsschrift in hervorragendem Masse gelungen. In einer Zeit der Ruhe vor Verfolgungen, wo die Reaktion des Montanismus gegen die Weltförmigkeit der Kirche nicht getragen wurde von eschatologischer

Indubitate enim et haeresis et pseudoprophetia divinitatis diversitate iudicabuntur, apud nos omnes unici dei creatoris et Christi eius antistites (de iei. 11 R. 289 22). Nicht weil die Montanisten Häretiker waren, verdammte man sie, sondern weil man sie verdammen wollte, machte man sie zu Häretikern.

Spannung und weltverachtendem Enthusiasmus, musste der Erfolg eines solchen Angriffs eine Isolierung der montanistischen Partei von ihren halben Anhängern und eine Lahmlegung ihres Einflusses auf weitere Kreise sein. Diesen Erfolg sah auch Tert. voraus, und daher erklärt sich die Wut, mit der er seine Entgegnung schreibt und die ihn in seiner Polemik masslos und gemein werden lässt [1]). Dieser Erfolg ist aber durchaus kein unbeabsichtigter; denn schon durch ihre Kürze giebt sich die Schrift als Agitationsschrift zu erkennen, und dem entspricht der ganze Ton: die gedrängte Gedankenfolge, die zahlreichen Schlagworte. Sie zielt also gerade auf diesen praktischen Erfolg ab; sie ist das Dokument einer Kirchenpolitik, welche darauf ausgeht, die montanistische Partei zu isolieren und in ihrem Einfluss ein Element aus der Kirche auszuscheiden, das ihrer vollen Verweltlichung auf dem Gebiet der Disciplin widerstrebte.

6. Der Verfasser der Anklageschrift.

Es wird als ein etwas gewagtes Unternehmen erscheinen, den Verfasser einer Schrift, deren Existenz erst bewiesen werden musste, rein nach inneren Gründen zu bestimmen, und doch ist in diesem Fall der Versuch nicht ganz aussichtslos. Wir wissen, sie ist in Rom verfasst; sie stammt aus der Zeit, wo Kallist seine Gemeinde durch Lockerung der Disciplin und weitgehende Koncessionen an den weltlichen Sinn der Christen zu einer Volkskirche zu entwickeln suchte. Sie hat selbst eine Tendenz, die in dieser Richtung liegt. Wir dürfen also schon voraussetzen: sie ist aus der Partei Kallists hervorgegangen. Ja, da sie höchst wahrscheinlich eine kirchenpolitische Aktion bedeutet, so ist ihr Verfasser wohl in den Reihen des Klerus zu suchen. Hierfür bietet Tert.s Polemik weitere Anhaltspunkte; sie lässt uns in seinem Gegner mit ziemlicher Sicherheit den Repräsentanten einer Gemeinde erkennen. Wie Tert. in de pudicitia von „deinen Märtyrern“ spricht, so redet er hier von „deinen Jünglingen“ [2]).

1) Es sind besonders die gar nicht zu exegesierende Stelle in cap. 1 und die plump gemeine Stelle cap. 16 (Schluss) 17 (Anf.) gemeint.

2) Sed maioris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt. de iei. 17 vergl. de pud. 22: At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem.

Wenn er ferner sagt: Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur (c. 17), so rechnet er seinen Gegner jedenfalls zu den „Präsidenten" der Gemeinde, da er die doppelten Portionen, welche diese empfangen, als ein Zeichen seiner Genusssucht ansieht; ja, der Vorwurf hat eigentlich nur dann Sinn, wenn ihm die Voraussetzung zu Grunde liegt, sein Gegner könne jene Sitte abstellen, wenn er wollte, d. h. wenn er Bischof war. An zwei Stellen warnt er speciell die Bischöfe vor Ausschweifungen und hält ihnen Gottes Strafgericht vor[1]); das erklärt sich nur dann vollkommen, wenn er gerade mit einem Bischof zu thun hat. Besonders lässt sich unter dieser Voraussetzung der Satz vortrefflich verstehen: Et si claves macelli tibi tradidit (scil. apostolus), permittens esui omnia, ad constituendam idolothytorum exceptionem, non tamen in macello regnum dei inclusit (de iei. 15). Die Worte: ad constituendam idolothytorum exceptionem sind hier von tradidit abhängig, sodass gesagt ist: wenn der Apostel, indem er alles zu essen gestattete, dir die Schlüssel des Fleischmarktes übergeben hat, um die Ausnahme des Götzenopferfleisches festzustellen (d. h. aufrecht zu erhalten), so — — —. Demnach hat der Angeredete das Recht, den Fleischmarkt allen zu öffnen, und zugleich die Pflicht, auf die Enthaltung von Götzenopferfleisch zu achten; er nimmt also die Stellung eines Leiters, des Bischofs, ein, und dieser Bischof wähnt, das Himmelreich sei in den Fleischmarkt eingeschlossen d. h. er meint, diejenigen, welche nicht zum Fleischmarkt Zutritt suchten, könne er auch als vom Himmelreich ausgeschlossen erklären, in das Himmelreich könne nur der eingehen, der sich durch seine Lehre von der fides libera in Christo den Fleischmarkt aufschliessen liesse.

Wir haben also für den Verfasser der Anklageschrift drei Merkmale: 1. er ist in Rom; 2. er gehört nach der Tendenz seiner Schrift zur Partei Kallists; 3. er ist wahrscheinlich Bischof. Damit ist gesagt: Kallist selbst ist der Verfasser. Aber diese Annahme bleibt doch nur eine freilich durch nichts erschwerte Vermutung, so lange sie nicht noch weitere Bestätigung empfängt. Glücklicherweise sind die Züge, mit denen Tert. in seiner Polemik seinen Gegner charakterisiert, kräftig genug, um das Bild

1) Haec erunt exempla et populo et episcopis (de iei. 16) p. 295 13. Adeo morientur qui non sobrii in ecclesia ministraverint (de iei. 9) p. 285, 23.

Kallist's wieder erkennen zu lassen. Am deutlichsten und schärfsten ist der Satz: Vetus es, vera si velimus dicere, tu qui tantum gulae indulges et merito te priorem iactitas; semper agnosco sapere Esau venatorem ferarum; ita passim indagandis turdis studes, ita de campo laxissimae disciplinae tuae venis, ita spiritu deficis [1]). Nach diesen Äusserungen hat sich Tert.s Gegner jedenfalls als Repräsentant einer der montanistischen Sitte durch ihr Alter überlegenen Tradition d. h. als Vertreter einer durch Alter hervorragenden Gemeinde hingestellt; hierbei hat man im Abendlande zunächst an die römische Gemeinde zu denken, auf die ohne Zweifel die gleichartigen Äusserungen in de virginibus velandis zu beziehen sind [2]). Sodann aber wird er als der Urheber einer im höchsten Grade laxen Disciplin bezeichnet, die ihm als Jagdgrund für den Fang von Turteltauben dienen soll. Damit wird der Charakterzug an Kallist scharf und bestimmt bezeichnet, der in dem Bericht des Hippolyt über ihn der hervorstechendste ist: durch Lockerung der Disciplin sucht er Proselyten für seine Gemeinde zu werben. Indem Tert. ihn dabei als Jäger darstellt, drückt er seine listige Verschlagenheit und seinen unruhigen Eifer durch dasselbe Bild aus, durch das Hippolyt seine intriganten Bemühungen um den Bischofsstuhl charakterisiert [3]). Kallist haftete aus seinem Vorleben das Odium des Geizes und der Geldgier an, die ihn ja zu höchst unsauberen Geschäften verleitet hatte; in diesem Ruf stehend wurde er Nachfolger des von Hippolyt ebenfalls als geldgierig und gewinnsüchtig geschilderten Bischofs Zephyrin und nahm, um sich bei dessen Anhängern zu behaupten, selbstverständlich seine Praxis auf, bei welcher der Klerus offenbar grosse pekuniäre Vorteile gehabt hat; dies wird durch gewisse Äusserungen des Origenes ziemlich wahrscheinlich [4]). Dieselbe Seite berührt Tert. in dem

1) de iei. 17. Man darf die Stelle nicht wie Nöldechen, Tertullian S. 457. 58 auf die Grosskirche überhaupt beziehen.

2) de virg. vel. 2: Sed eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt et puto ante quosdam. Cap. 3: Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores.

3) Phil. IX. 11: *θηρώμενος τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον* (Dunker p. 450, 67). 12: *οὕτω μετὰ τὴν τοῦ Ζεφυρίνου τελευτὴν νομίζων τετυχηκέναι οὗ ἐθηρᾶτο* (p. 456, 70).

4) S. darüber meine Abhandlung Das Indulgenzedikt des Kallist. T. u. U. XI, 3 p. 129f.

Satz, der bitter ironisch gemeint ist: „Mit eurem Grundsatz, alles Fasten müsse freiwillig sein, harmoniert vortrefflich, dass auch die Bischöfe für das ganze Volk Fasten zu verordnen pflegen — ich will nicht reden von eurer Geschäftigkeit, Umlagen zu erheben, wie es zu eurem Verdienst gehört — sondern bisweilen auch aus Anlass einer kirchlichen Not“ [1]). Die giftige Zwischenbemerkung Tert.s bezieht sich eben auf Abgaben, die Kallist im Verfolg der Praxis seines Vorgängers aus der Gemeinde zog, wahrscheinlich um eine ausgedehntere und intensivere Armenpflege zu ermöglichen. Darauf deutet die höhnische Bemerkung Tert.s über die übel angebrachte und zweckwidrige Wohlthätigkeit an Märtyrern [2]). Aus dem Bericht Hippolyts gewinnt man den Eindruck, dass Kallist seinem Vorgänger zwar an kirchenpolitischer Gewandtheit bedeutend überlegen war, als Theologe aber auf derselben niedrigen Stufe stand wie jener — *ἀνόητος καὶ ποίκιλος* nennt ihn Hippolyt —; auch diesen Zug erwähnt Tert. in der Bemerkung, bei den durch ihre Masse imponierenden Psychikern besässen die Unerfahrenen den grössten Einfluss [3]). Endlich fehlt nicht eine Anspielung auf seine dogmatische Heterodoxie; wenigstens wird das Pathos in den Sätzen: „nicht weil Montanus und Priscilla und Maximilla einen andern Gott predigen, nicht weil sie Jesum Christum auflösen, nicht weil sie irgend eine Regel des Glaubens und der Hoffnung verdrehen“ [4]) nur dann recht verständlich, wenn dabei der unausgesprochene Gedanke im Hintergrunde liegt: „bewahre, das zu thun verursacht den Psychikern selbst ja keine Gewissensbedenken“. Nur dann kommt

---

1) Bene autem quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa (de iei. 13 R. p. 291 27).

2) Plane vestrum est in carceribus popinas exhibere martyribus incertis, ne consuetudinem quaerant etc. (de iei. 12 R. p. 290 27).

3) Omnia autem ista credo ignota eis qui ad nostra turbantur aut sola forsitan lectione non etiam intentione comperta. secundum maiorem vim imperitorum apud gloriosissimam scilicet multitudinem psychicorum (de iei. 11 R. 288 29).

4) Non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla nec quod Iesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere (de iei. 1 R. 274 22).

die wirklich belastende Anklage heraus: Die Psychiker, die selbst die Glaubensregel verdrehen, beschuldigen uns, die wir dogmatisch völlig korrekt sind, der Häresie, weil wir öfter fasten als heiraten.

Weitere Argumente für die Annahme, Kallist sei der Verfasser der Anklageschrift, gewinnen wir durch eine Vergleichung derselben mit seinem Indulgenz-Edikt. Die Tendenz beider Schriften ist dieselbe: Vergrösserung der Gemeinde mittels Lockerung der Disciplin [1]); das ist schon genügend hervorgehoben. Beide bewegen sich in denselben Gedankenkreisen. Wenn das Indulgenz-Edikt betont: Gott will lieber Barmherzigkeit als Opfer, so sagt die Fastenschrift: Gott will lieber Werke der Gerechtigkeit und Unschuld als Fasten; beiden liegt dieselbe Auffassung zu Grunde. Während Christus sonst vor allem als Verkündiger eines neuen Gesetzes erscheint, tritt er im Edikt allein als Befreier vom Druck der Sündenschuld auf und ganz gleichartig steht er in der Fastenschrift als Befreier vom Zwang äusserlicher Gesetzlichkeit da. Die Gesinnung, welche nach Rom 14₄ sich davor scheut, den Nächsten als einen fremden Knecht zu richten, ist der fides libera in Christo aufs engste verwandt, die selbst in ihren Handlungen von niemand gerichtet werden darf. Wie das Edikt im Gegensatz zu streng gesetzlicher Sittenzucht die Barmherzigkeit als erste Christenpflicht betont, also im Gegensatz zu äusserer Ordnung Gewicht auf die innere Gesinnung legt, so stellt die Fastenschrift die Pflichten der Gottes- und Nächstenliebe dem Fasten als Übung der Selbstzucht gegenüber, tritt also in derselben Weise für die Beschaffenheit des Herzens äusseren Ordnungen gegenüber ein. Das Edikt proklamiert evangelische Weitherzigkeit in der Beurteilung gefallener Christen und stellt dieselben doch zugleich in die strengste Abhängigkeit vom Bischof; indem es die Strenge des Sittengesetzes mildert, verschärft es zugleich die kirchlich hierarchischen Grundsätze; die Fastenschrift betont die evangelische Freiheit in den äusserlichen Übungen der Selbstzucht; aber diese Freiheit gilt nur innerhalb des hierarchischen Systems der bischöflich verfassten Kirche; in demselben Masse, in welchem die Ansprüche an die sittlichen Leistungen der einzelnen herabgestimmt werden, erscheinen die

1) S. meine Abhandlung S. 136ff. Hippolyt Phil. IX. 12, p. 450, 22ff.

Ansprüche der Hierarchie gesteigert. In beiden Schriften ist das Interesse nicht: evangelische Freiheit im Gegensatz zu gesetzlicher Engherzigkeit, sondern: sittliche Laxheit im Gegensatz zu rigoroser Sittenzucht.

Die Fastenschrift verfolgt in ihrem positiven Teil wesentlich denselben Gedankengang wie das Indulgenz-Edikt: 1. Bei beiden ein Argument aus dem A. T.: hier die Arche als Bild der Kirche, dort das Wort Jes. 58 4 ff. 2. Der Beweis durch Herrenworte: hier die Gleichnisse Luc. 15, dort der Spruch Mt. 15 11. 3. Die Begründung durch die Handlungen des Herrn: hier die Samariterin Joh. 4 und die grosse Sünderin Luc. 7, dort: die absichtlicher Askese fremde Lebensführung Jesu. 4. Die Rechtfertigung aus den apostolischen Schriften: hier 2. Cor. 2 5 ff., 12 21, Apoc. 2 20 f., dort das Wort 1. Cor. 8 8. Man könnte freilich diese übereinstimmende Anordnung auf die Berichterstattung Tert.s zurückführen wollen und deshalb ihre Beweiskraft bestreiten, indessen liegt es doch näher, den Grund für dieselbe nicht bei ihm, sondern bei seinem Gegner zu suchen, wenn man beachtet, wie er sich diesem auch im einzelnen bei der Wiedergabe der Citate anschliesst. Es lässt sich beweisen, dass die Form, in der wir dieselben sowohl in de ieiunio wie in de pudicitia finden, nicht Tert. angehören kann. Diese Form ist aber im Edikt und in der Anklageschrift in allem Charakteristischen völlig übereinstimmend. Die Citate sind durchweg gekürzt, indem nur die Punkte hervorgehoben werden, die für die Beweisführung von Wichtigkeit sind; dabei wird vielfach der ursprüngliche Sinn geändert, indem entweder der Zusammenhang ignoriert wird, oder indem durch absichtliche Änderungen den Worten eine andere Bedeutung aufgezwungen wird.

Für das Edikt wie für die Fastenschrift sind die Gedanken des Hermas nicht ohne tief greifenden Einfluss gewesen. Im Edikt ist Hermas ganz sicher citiert; in dem Schluss der Fastenschrift sind zweifellos seine Gedankengänge reproduciert; wahrscheinlich ist er aber auch hier geradezu citiert. Nun hat Kallist den Hirten ausser an der Stelle des Edikts, die sich nach de pud. 10 feststellen lässt, noch anderswo citiert; denn Tert. sagt ihm: a qua et alias initiaris. Dies könnte auch eine andere Stelle im Edikt sein; wahrscheinlicher ist es aber, mit Harnack anzunehmen, Tert. habe noch andere Schriften Kallists gekannt, wo er den

Hirten citiert fand. Haben wir hier nun eine Schrift vor uns, für die sich seine Autorschaft bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich machen lässt, und gestattet dieselbe, jene Äusserung aus de pud. 10 auf sie zu beziehen, so ist hiermit wenigstens ein Moment mehr gegeben, um die Vermutung zu einer recht wahrscheinlichen Annahme zu erheben [1]).

Eine Vergleichung stilistischer und lexikalischer Eigentümlichkeiten beider Schriften kann keine irgendwie wertvollen Resultate ergeben; da uns beide nur durch das Medium des Tertullianischen Referates zugänglich sind und dieses sie uns nur in Übersetzung aufbewahrt hat. Unter der doppelten Tünche lässt sich nicht mehr erkennen, wo sich die ursprüngliche Farbe erhalten hat.

Das Schwierigste bei der Annahme, Kallist sei der Verfasser der Fastenschrift, ist das Fehlen jedes äusseren Zeugnisses dafür. Freilich wenn Hippolyt diese Schrift seines Gegners nicht erwähnt, so spricht das nicht dagegen. Denn über die montanistische Fastendisciplin dachte er nicht anders als sein Rivale, wie aus Phil. VIII. 19 (p. 436, 79.) X. 25 (p. 528, 78) genugsam zu erkennen; er hätte also dessen Angriff auf die Montanisten nur anerkennend erwähnen können; das widersprach aber der Tendenz seines Berichtes. Aber auch in der übrigen Litteratur scheint jede Kunde von einer schriftstellerischen Leistung Kallists, wie wir sie ihm zuschreiben möchten, erloschen zu sein, — es scheint so; in Wirklichkeit hat sich doch eine, wenn auch sehr schwache, Erinnerung daran erhalten. Im Liber pontificalis findet sich bei Kallist die Notiz: Hic constituit jejunium die Sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam quarti, septimi et decimi. Diese Notiz hat Pseudoisidor Veranlassung gegeben, einen Brief zu erdichten, in welchem Kallist ein viermaliges jährliches Fasten verordnet unter Berufung auf Zach. 8 1—19. Er fälscht also die Nachricht des Liber pontificalis, um die Sitte, welche zu seiner Zeit die herrschende war oder die er zur herrschenden machen möchte, durch die Auktorität des Kallist zu decken. Damit wendet er aller Wahrscheinlichkeit

1) Jedenfalls hat Hermas gerade auf die kirchliche Praxis in Rom grossen Einfluss geübt; s. Harnack, T. u. U. V. 1. p. 126. Benutzt ihn der Verf. der Fastenschrift, so ist die Annahme, er habe zum römischen Klerus gehört, um einen Grad wahrscheinlicher.

nach dasselbe Verfahren an, mittels dessen der Verfasser des Liber pont. seine Nachricht konstruirt hatte; auch dieser wird mit seiner Notiz nur die Sitte seiner Zeit auf Kallist zurückführen. Aber weshalb gerade auf ihn und nicht auf einen der Bischöfe, deren Andenken in der Kirche lebendiger geblieben war und deren Auktorität mehr galt als die des ziemlich rasch vergessenen Kallist? Nun, weil sich eben eine Erinnerung daran erhalten hatte, dass Kallist auf dem Gebiete der Fastendisciplin irgend welche Grundsätze und Regeln aufgestellt hatte, die in Rom allgemeine Geltung erlangt hatten; alle Änderungen der Fastenordnung wurden daher ebenso unter den Schutz der Auktorität des Kallist gestellt, wie man alle Wandlungen in den als apostolisch geltenden Institutionen auf die Apostel selbst zurückführte. Ficker[1]) und Harnack[2]) machen darauf aufmerksam, dass der zweite von Pseudoisidor dem Kallist beigelegte Brief Erinnerungen an die Anschauungen enthält, die dieser Bischof über die Behandlung der Unzuchtsünden und die Unabsetzbarkeit der Bischöfe aufgestellt hat. Weshalb kann der Verfasser des Liber pontificalis sich mit seiner Notiz nicht gerade so gut auf eine geschichtliche Erinnerung stützen wie jene andere uns unbekannte Quelle Pseudoisidors?

Die Schrift Kallists, die wir somit zurückgewonnen hätten, wird, wie sie in der Tendenz und Anlage dem Indulgenz-Edikt nahe verwandt ist, so auch den gleichen Charakter mit ihm tragen: sie ist ein Flugblatt, das eine in der Gemeinde gehaltene Ansprache weiter verbreiten soll; darauf deutet vor allem der stark rhetorische Schluss. Tert. würde sie vielleicht ein edictum adversus continentiam genannt haben, wie er jene spätere Schrift Kallists ein edictum adversus pudicitiam nennt. Aber er fand darin keinen Satz wie den: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto, der ihm durch seine einem kaiserlichen Edikt ähnliche Form Grund und Anlass zu einer derartigen Ironie gegeben hätte.

1) Studien zur Hippolytfrage 1893. S. 109ff.

2) Altchristl. Litteraturgesch. S. 604. Übrigens hat schon Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 176 dieselbe Bemerkung gemacht.

II. Tertullians Gegner in de monogamia.

1. Analyse der Schrift de monogamia.

In zwei einleitenden Kapiteln stellt Tert. die Aufgabe und das Thema seiner Schrift fest: Im Gegensatz zu den Häretikern, welche eine mehrmalige Verheiratung gestatten, stellen die Montanisten die Forderung auf: es soll nur eine Ehe geben, wie es nur einen Gott giebt (c. 1). Daraus wird ihnen von den Psychikern, die am Geistlichen kein Gefallen haben, der Vorwurf häretischer Härte gemacht; der Paraklet ist ihnen der Begründer einer neuen und harten Disciplin; daher ist zunächst Antwort auf die allgemeine Frage zu suchen, ob der Paraklet etwas gelehrt haben dürfe, was als neu zu beurteilen wäre im Vergleich mit der katholischen Tradition oder als drückend im Vergleich mit der leichten Last Christi. Diese Antwort hat der Herr selbst Joh. 16 12 gegeben; darnach ist zu erwarten, dass die Parakletoffenbarung einerseits etwas Neues erhält, andererseits bisweilen etwas Drückendes einschliesst. Damit ist aber keineswegs der Willkür Thür und Thor geöffnet; denn der Paraklet erkennt die regula fidei an; eine Verfälschung der christlichen Sittenzucht durch willkürliche Satzungen ist aber nur nach vorhergehender Fälschung der Glaubensregel möglich. Damit hat sich Tert. zunächst den Rücken gedeckt; er steht auf dem Standpunkt: auch wenn die Forderung der Monogamie neu und drückend wäre, so könnte man den Parakleten nicht der Häresie beschuldigen. Aber er bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen. Vielmehr liefert er in dem ersten Teil seiner eigentlichen Abhandlung (capp. 3—14) den Nachweis, dass die Monogamie keine absolute Neuerung sei. „Ob sie drückend sei, darüber mag einstweilen die schamlose Schwachheit des Fleisches mit sich zu Rate gehen." Wie unwürdig dieser Vorwurf ist, weist er dann in dem zweiten Teil nach (capp. 15—17).

Die Gliederung des ersten Teiles ist sehr durchsichtig; man hat nach cap. 9 einen Einschnitt zu machen, durch den die capp. 10—14, in welchen sich Tert. eingehend mit den Argumenten seiner Gegner beschäftigt, von dem ersten Abschnitt capp. 3—9 abgetrennt werden, in welchem er den montanistischen Standpunkt in positiver Entwicklung begründet.

Der erste Abschnitt des ersten Teiles gliedert sich in drei Stücke. Im ersten (cap. 3) wird ausgeführt: Selbst wenn der Paraklet die Ehe überhaupt verboten hätte, so würde dies keine unerhörte Neuerung sein; denn sowohl Christus wie Paulus haben den Enthaltsamen den Vorzug vor den Verheirateten gegeben. Ist nun damals schon die Ehelosigkeit allgemein als das eigentlich Wünschenswerte anerkannt, so wäre es nicht unerhört, wenn sie jetzt, nachdem die Zeit um 160 Jahre vorgerückt ist, als das allein gültige verordnet wäre. Wenn der Paraklet nun trotzdem noch eine Ehe gestattet hat, so ist er auch deshalb als der „Advokat" anzuerkennen, der die Schwachheit des Fleisches gegenüber der völligen Enthaltsamkeit in Schutz nimmt.

Das zweite Stück erbringt aus dem A. T. den Nachweis, dass die Monogamie das Ursprüngliche ist: Der erste Anfänger des Menschengeschlechtes Adam war monogam, der zweite Noah ebenso. Christus aber ist gekommen, das Ursprüngliche wiederherzustellen, wie sein Wort über die Ehescheidung Mt. 19 6 ff. beweist und wie es auch in dem Satz: Ich bin das A und das O ausgesprochen ist (cap. 4. 5). Es lassen sich für die, denen Adam und Noah nicht gefallen, noch andere Personen anführen, die den ursprünglichen Zustand darstellen. Man pflegt sich freilich auf den mehrmals vermählten Abraham zu berufen; aber Abraham vermählte sich zum zweiten Mal erst nach der Beschneidung; den Glauben aber, durch den er nach Paulus unser geistlicher Vater ist, bewies er vor derselben. Wer sich daher seinem Beispiel gemäss mehrmals verheiraten will, der mag sich auch beschneiden lassen, wie er. Unser Vorbild ist der einmal vermählte Joseph, Moses, der mit Gott in innigem Verkehr stand und Aron, der erste Hohepriester (c. 6).

Neben den Vorbildern massgebender Persönlichkeiten sind die Vorschriften des Gesetzes als Beweismaterial zu benutzen. Freilich behaupten gewisse Leute, das Gesetz sei für Christen nicht mehr in Kraft; aber wo es ihnen passt, machen sie doch Gebrauch davon. Aufgehoben sind nur die unerträglichen Lasten; alles, was sich auf die Gerechtigkeit bezieht, ist nicht nur nicht abgeschafft, sondern noch erweitert. Auf die Leviratsehe darf man sich nicht berufen; sie ist verordnet aus drei Gründen: einmal zur Erfüllung des Wortes: Wachset und mehret euch, sodann weil die Sünden der Väter an den Kindern heimgesucht

werden sollten, endlich weil Kinderlosigkeit als Schande galt. „Was nun das Gesetz angeht, so treffen seine Beweisgründe mehr für uns zu". Das Gesetz verbietet den Priestern, mehr als einmal zu heiraten; das haben die Christen auf sich zu beziehen; denn sie sind alle Priester (c. 7).

Das dritte Stück enthält das Beweismaterial aus dem N. T. und zwar werden im ersten Teil wieder Personen vorgeführt, welche die Monogamie empfehlen sollen, und im zweiten die Worte Christi herangezogen. An der Schwelle des N. T. begegnen uns Zacharias und Johannes, der eine nur einmal, der andere gar nicht vermählt. Christus wird zuerst von Hanna, dann von Simeon im Tempel gepriesen, von denen die erstere sicher, der letztere höchst wahrscheinlich nur einmal vermählt war. Von den Aposteln ist nur Petrus vermählt. Ckristus hat die Keuschheit in jeder Weise empfohlen, so wenn er den Kindern das Himmelreich verheisst, wenn er Taubenunschuld von uns fordert, wenn er den sechsten Mann der Samariterin nicht als Ehegemahl gelten lassen will, wenn er bei seiner Verklärung nur mit Moses und Elias, einem Monogamen und einem Ehelosen zusammen ist, wenn er nur ein einziges Mal auf einer Hochzeit erscheint (c. 8).

Aber diese Beweise würden mehr auf Konjekturen beruhen. wenn ihnen nicht auch ausdrückliche Aussprüche des Herrn zur Seite ständen. Der Satz: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden" hat als notwendige Kehrseite den andern: „Welche Gott durch den Tod geschieden hat, die soll der Mensch nicht durch die Ehe verbinden". Derselbe Grundsatz wird von Christus Matth. 5 32 ausgesprochen: Wer eine Geschiedene freit, bricht die Ehe; denn es kommt nicht darauf an, ob eine Frau durch den Scheidebrief oder durch den Tod ihres Gatten von demselben geschieden ist. Ehebruch liegt überall da vor, wo einer von zwei auf irgend eine Weise Geschiedenen eine Einigung mit fremdem Fleisch eingeht (c. 9).

Der zweite Abschnitt des ersten Teiles setzt den angefangenen Gedankengang fort, indem er von den Worten Christi zu denen der Apostel fortschreitet. Er ist aber von durchaus defensiver Haltung, indem sich alle seine Ausführungen an Argumente der Gegner anknüpfen. Kap. 10 bereitet die Widerlegung der Argumentation vor, welche die Psychiker auf 1. Cor. 7 39 stützen:

„Das Weib ist gebunden, so lange der Mann lebt; ist er gestorben, so ist sie frei und kann heiraten, wen sie will, nur im Herrn". Es ist zunächst zu berücksichtigen, dass das Weib dem Manne auch nach dessen Tode verbunden bleibt. Wenn der Gatte gestorben ist, so ist eine Scheidung nach göttlichem, nicht nach menschlichem Gesetz eingetreten. Sind Frau und Mann in Unfrieden geschieden, so kann der überlebende Teil nicht wiederheiraten, weil ja noch der Ehescheidungsprozess bei Gott schwebt. Sind sie in Frieden geschieden, so müssen sie in Frieden bleiben; denn der überlebende Teil betet für den verstorbenen und bringt Oblationen am Todestage dar. Bei der Auferstehung werden beide, zwar nicht fleischlich, sondern geistig, vereint werden. Wie kann daher ein Gatte in eine neue Ehe eintreten, da er doch nach dem Tode mit dem ersten vereint sein wird (c. 10). Nach einem Exkurs: — die zweite Ehe ist schon deshalb nicht passend, weil ja doch die trauenden Kleriker monogam sein sollen, und weil durch Schliessung derselben Ehebruch an beiden Frauen begangen wird, — fährt Tert. fort mit dem Nachweis, das Wort 1. Cor. 7 39 sei von Paulus gar nicht in dem Sinne gemeint, in welchem es von den Psychikern gebraucht wird. Das ergiebt sich aus der Lehre, der Absicht und der Disciplin, welche Paulus abgesehen von der vorliegenden Stelle vertritt; überall dringt er auf möglichste Einschränkung des ehelichen Lebens. Sein Grundsatz steht fest: am besten ist es, wenn alle sind wie er d. h. ehelos. Denen, die bei ihrem Übertritt zum Glauben, verwittwet sind, gestattet er die Wiederverheiratung, obgleich ihm der Wittwenstand höher gilt; aber indem er den Verheirateten Sorge und Angst verheisst, nimmt er diese Erlaubniss gewissermassen wieder zurück. Nur eine Frau, die als Wittwe zum Glauben kommt, darf sich mit einem Christen wieder verheiraten; denn er ist in Wahrheit ihr erster und einziger Gemahl. Das ist der Sinn des von den Psychikern angezogenen Ausspruches (c. 11). Sie machen sich nun auch 1. Tim. 3 2 ff. zu nutze und folgern daraus, dass hier für den Bischof ausdrücklich die Monogamie gefordert wird, für die Laien könne dies Gebot nicht gelten. Dann müsste es aber einen Stand der Monogamen geben, aus dem sich der Klerus ergänzte; da die Bischöfe aus allen Laien gewählt werden, so müssen alle monogam sein. Übrigens giebt es bei den Katholikern ja auch schon zweimal vermählte Bischöfe. Sollen etwa

die Kleriker eine besondere Sittlichkeit haben? Dann wären wohl auch die andern 1. Tim. 3 2 ff. vom Bischof verlangten sittlichen Qualitäten nicht von den Laien zu fordern? Damit wäre aber alle Disciplin untergraben (c. 12). Wenn der Apostel 1. Tim. 5 11—15 verlangt, die jungen Wittwen sollen sich verheiraten und Mutterpflichten erfüllen, so bezieht sich das auf die jugendlichen Enthaltsamen, die im ersten Feuer sich in den Dienst der Kirche stellen und später sich verheiraten wollen, sodass sie als Abtrünnige dem Gericht verfallen. Ebensowenig aber können die Gegner ihre Position durch Rom. 7 2—6 verteidigen; denn wenn auch nach dem Gesetz die Frau nach dem Tode ihres Gatten sich wieder verheiraten durfte, so ist doch die Ordnung, welche nach Abschaffung des Gesetzes in Geltung getreten ist, eine höhere; und nach dieser wird die zweite Ehe als Unzucht beurteilt (c. 13).

Das 14. Kap. bildet die Überleitung zum zweiten Hauptteil. Tert. lenkt in die Gedankengänge des 3. Kap. zurück: Wenn aber auch Paulus ganz bedingungslos die Wiederverheiratung eines Christen gestattet hätte, so wäre dies nur eine Nachsicht gegen die Schwachheit der ersten Gläubigen gewesen, wie sie Paulus auch sonst geübt hat. Wie Moses wegen der Herzenshärtigkeit der Menschen die Ehescheidung gestattet hat, bis Christus sie abschaffte, so hat Paulus mit der zweiten Ehe wegen der Schwachheit des Fleisches Nachsicht geübt, bis die neue Disciplin des Parakleten sie abschaffte. Man höre daher endlich auf, die Schwachheit des Fleisches als Entschuldigung anzuführen, weil der Herr gesagt hat: Das Fleisch ist schwach; denn er hat vorangeschickt: Der Geist ist bereit, das Fleisch zu besiegen. Er sagt auch: Wer es fassen kann, der fasse es d. h. wer es nicht kann, der gehe fort; fortgegangen ist auch jener Reiche, welcher das Gebot, seine Habe mit den Armen zu teilen, nicht gefasst hatte (c. 14).

Der zweite Teil kann sofort mit der Folgerung beginnen: Es ist also keineswegs eine häretische Härte, wenn die Montanisten die zweite Ehe verweigern. Der Apostel bezeichnet 1. Tim. 4 1 ff. diejenigen als Häretiker, welche die Ehe völlig verbieten und Speisen untersagen, die Gott zum Genuss für den Menschen geschaffen hat. Wenn die Montanisten die zweite Ehe verbieten, so verhindern sie die Ehe nicht mehr, als sie die Speisen untersagen, wenn sie ungewöhnlich oft fasten. Wer darin häretische

Härte sieht, wenn die Montanisten die Schwachheit des Fleisches, welche die zweite Ehe fordert, nicht tragen, der mag sich doch fragen, weshalb man nicht auch Nachsicht mit denen haben darf, welche in der Schwachheit des Fleisches unter Martern den Glauben verleugnen (c. 15). Lächerlich ist aber, wenn das Verbot der zweiten Ehe als eine Härte gegen die Schwachheit des Fleisches hingestellt wird; Heiraten ist eine Sache der Kraft, nicht der Schwachheit. Es ist auch keine Rücksichtslosigkeit gegen den durch die Sorgen des verwaisten Hauswesens gequälten Wittwer, der Christ soll jeden Augenblick zum Scheiden aus der Welt bereit sein und darf sich nicht durch die Sorgen um Haus und Nachkommenschaft daran fesseln lassen (c. 16). Gegen die, welche die Schwachheit des Fleisches zum Grund für die zweite Ehe nehmen, treten sogar Heiden als Richter auf, die durch ihre in einmaliger Ehe bewiesene Keuschheit die christliche Unenthaltsamkeit beschämen (c. 17).

2. Die gegen die Monogamie erhobene Anklage.

Bekämpft Tert. in de monogamia einen litterarischen Gegner oder wendet er sich etwa gegen eine den Montanisten feindliche Volksstimmung? Bonwetsch vermutet auch hier einen Kampf gegen eine ihm schriftlich vorliegende Bestreitung und denkt an das Werk des Apollonius; er muss aber zugeben, dass in de monogamia die Beantwortung eines vorliegenden Schriftstückes nicht so deutlich ist, wie in de ieiunio [1]). In der That — der Weg, auf welchem man aus de ieiunio und de pudicitia ein ungefähres Bild von der bekämpften Schrift gewinnen konnte, ist hier völlig ungangbar. Nur in den Kapiteln 10—13 knüpft Tert. deutlich an gegnerische Argumente an; aber was sich hier findet, ist so wenig, dass sich daraus keine Anhaltspunkte für die Ermittelung des Inhaltes oder Gedankenganges einer antimontanistischen Schrift gewinnen lassen. Dass indessen eine solche ihm vorgelegen hat, ist wohl kaum zu bezweifeln. Es spricht dafür: 1. der Eingang von de ieiunio. Wenn Tert. sagt: „Ich würde mich über die Psychiker wundern, wenn sie allein in den Banden der Genusssucht wären, die sie zu wiederholten Heiraten treibt, wenn sie nicht auch von einer Gefrässigkeit besessen wären, in-

1) Die Schriften Tert.s S. 65.

folge deren sie die Fasten hassen", so ist darnach der Hass gegen die Fasten später als die Abneigung gegen geschlechtliche Enthaltsamkeit hervorgetreten: denn nur dann war die Möglichkeit vorhanden, sich über das alleinige Auftreten der letzteren zu wundern, die Tert. in dem „mirarer" doch voraussetzt. Da er nun das Hervortreten des Widerwillens gegen die Monogamie mit dem Hervorbrechen des Hasses gegen das Fasten völlig gleichstellt als zwei zeitlich sich folgende Akte, so wird beides auch in derselben Form geschehen sein. Wenn er daher von einer „Anklage" des psychischen Glaubens „gegen die geistliche Disciplin auch in dieser Form der Enthaltsamkeit" [1]) spricht, so wird die zweite Anklage der ersten gleichartig sein; liegt ihm also die zweite schriftlich vor, wie oben gezeigt, so wird auch die erste Tert. in einer Schrift übermittelt sein.

2. die bestimmte Formulierung der Anklage. Die Disciplin des Parakleten erweist sich formell als häretisch durch den Widerspruch gegen die katholische Tradition, materiell durch ihren Gegensatz zu der leichten Last Christi; so hat man bei der Anklage ganz deutlich zwei Seiten unterschieden, die Tert. beide zu entkräften sucht. Er kämpft nicht gegen eine feindselige Volksstimmung, sondern er wehrt sich gegen einen planmässigen und wohlüberlegten Angriff.

Es lassen sich nun aus de monogamia einzelne Merkmale dieser Anklageschrift feststellen:

1. Sie ist in Rom geschrieben.
2. Sie erhebt zuerst im Abendlande ausdrücklich die Anklage der Häresie gegen die montanistische Richtung.
3. Sie begründet diese Anklage auf die phrygische Ehepraxis, nicht ausschliesslich, aber doch hauptsächlich [2]).
4. Sie vertritt nicht den Standpunkt des Kallist, sondern fordert für die Priester die Monogamie [3]).

---

1) Agnosco igitur animalem fidem studio carnis qua tota constat, tam multivorantiae quam multinubentiae pronam, ut merito spiritalem disciplinam pro substantia aemulam in hac quoque specie continentiae accuset — —. (de iei. 1) R. 274 10.

2) Itaque monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant, nec ulla magis ex causa paracletum negare coguntur, quam dum existimant novae disciplinae institutorem et quidem durissimae illis. de monog. 2 init. (Oehler I. 762).

3) de monog. 12. (Oehler I. 781).

5. Sie verurteilt die montanistische Praxis als unkatholische Neuerung und widerchristliche Härte.

Diese fünf Merkmale passen auf eine Schrift, die sich nach den gründlichen Nachweisen von Voigt[1]) bei Epiphanius Haeresis XLVIII. erhalten hat.

1. Diese Schrift ist im Abendland, wahrscheinlich in Rom entstanden[2]); denn in der eigentümlichen Form des Montanismus, welche sie bekämpft, erkennen wir die Gedankenkreise Tert.s wieder[3]); ja sie wird dessen Werk de ecstasi nach Voigts höchst probater Annahme geradezu voraussetzen, wenn sie auch nicht direkt gegen dasselbe geschrieben ist.

2. Sie ist jedenfalls innerhalb der ersten zwei Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts verfasst, und ist daher im Abendland die erste Schrift, welche die Anklage der Häresie gegen die Montanisten erhebt; denn ernstlich ist dieser Vorwurf ihnen gewiss nicht lange vor der Abfassung von de monogamia gemacht, wir würden sonst Spuren davon in Tert.s früheren Schriften finden[4]).

3. Sie nimmt genau die Haltung ein, die wir nach Tert.s Verteidigung von der Anklage erwarten müssen: die montanistischen Parakletoffenbarungen sind Pseudoprophetie, das soll vor allem nachgewiesen werden; kommt dieser Vorwurf dem der Häresie auch schon sehr nahe, so wird der letztere doch ausdrücklich nur gegen die montanistische Ehepraxis erhoben[5]). Daher passen vortrefflich auf diese Schrift die Worte Tert.s: „Daher brandmarken sie die Disciplin der Monogamie als Häresie und werden aus keinem Grunde mehr gezwungen den Parakleten zu leugnen als weil sie ihn für den Urheber einer neuen und

---

1) Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891.

2) Voigt a. a. O. S. 111. 227.

3) s. die überzeugenden Ausführungen Voigts S. 36ff.

4) Der Verf. kann die Montanisten nicht als ausgesprochene Häretiker behandeln, sondern muss sich bemühen, den Nachweis zu liefern, dass sie nicht zur Kirche gehören können: *Ἀσύμφωνος τοίνυν παντάπασιν ὁ τοιοῦτος τῶν θείων γραφῶν ηὑρέθη, ὡς παντί τῳ σαφές ἐστι τῷ νουνεχῶς ἐντυγχάνοντι. εἰ τοίνυν ἀσύμφωνος ὑπάρχει, ἀλλότριός ἐστι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἡ κατ' αὐτὸν αἰχοῦσα αἵρεσις προφήτας ἔχειν καὶ χαρίσματα, ἃ μὴ εἴληφεν, ἀλλὰ ἐκ τούτων ἀπέστη.* haer. 48 c. 11. Dind. II p. 438 9.

5) Haer. 48 cap. 8. 9. Dind. II p. 435. 436.

zwar ihnen sehr drückenden Disciplin halten", und wenn er gerade die Anklagen gegen die Monogamie herausgreift, um sie eingehender zu widerlegen, so trifft er damit den Punkt, der von hervorragender praktischer Bedeutung und über den allein eine ernstliche Diskussion möglich war. Denn ein Streit über die Art der montanistischen Propheten musste immer resultatlos bleiben, da weder ihre Gegner von ihrer Glaubwürdigkeit, noch ihre Anhänger von ihrer Lügenhaftigkeit zu überzeugen waren. Dagegen mussten Katholiker wie Montanisten das grösste Gewicht darauf legen, in der Praxis des sittlichen Lebens die urchristlichen Traditionen für sich in Anspruch nehmen zu können. Daher forderte der Angriff auf die Monogamie allein Tert.s Verteidigung heraus, zumal er die Prophetie des Parakleten in de ecstasi ausführlich verteidigt hatte.

4. Die Schrift vertritt den Standpunkt, dass ein Priester d. h. der Bischof, auch wohl Presbyter und Diakonen nur einmal vermählt sein dürfen; sie stellt sich also nicht auf die Seite des Kallist [1]).

5. Sie verurteilt endlich die Monogamie der Montanisten einmal als einen Widerspruch gegen die katholische Tradition: die Ordnungen Gottes werden dadurch aufgehoben [2]), der „kirchliche Kanon" wird nicht beachtet [3]), die „Richtschnur der Wahrheit" gilt ihnen nicht als Massstab [4]). Es wird also immer die apostolische Tradition der montanistischen Neuerung entgegengesetzt und diese als Abweichung davon verurteilt. Sodann wird der montanistischen Disciplin unevangelische Härte vorgeworfen; der Gott-Logos übt Nachsicht mit der natürlichen Anlage und der Schwachheit der Menschen [5]), er verlangt von jedem, dass er

---

1) *εἰ δέ τις κατὰ ἀσθένειαν ἐπιδεηθείη μετὰ τὴν τελευτὴν τῆς ἰδίας γαμετῆς συναφθῆναι δευτέρῳ γάμῳ, οὐκ ἀπαγορεύει τοῦτο ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας τουτέστιν τὸν μὴ ὄντα ἱερέα.* (p. 436, 7 ff.)

2) *ὡς τολμηρῶς τὰ ἐκ θεοῦ καλῶς τεταγμένα ἀπαγορεύοντες νομοθετοῦσι.* (435, 27).

3) *ὡς καὶ οἱ αὐτοῦ ἀπόστολοι τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης εὐτάκτως καὶ ὁσίως διετάξαντο* (436, 5).

4) *εἰ δέ τις κατὰ ἀσθένειαν ἐπιδεηθείη — — — — συναφθῆναι δευτέρῳ γάμῳ, οὐκ ἀπαγορεύει τοῦτο ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας* (436, 7).

5) *καὶ γὰρ συμμετρίᾳ τινὶ ὁ θεὸς λόγος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φήσας „θέλεις τέλειος γενέσθαι"; συγγνωμονῶν τῇ τῶν ἀνθρώπων πλάσει καὶ ἀσθενείᾳ — — —* (435, 30).

die Schwachheit der Schwachen trage[1]; deshalb soll auch die zweite Ehe gestattet sein[2]; die Montanisten aber vertreiben die zum zweiten Mal Verehelichten aus der Kirche und fordern somit die Monogamie durch gesetzlichen Zwang[3]; damit machen sie sich einer häretischen Härte schuldig.

Da die Merkmale, die wir nach de monog. für die von Tert. bekämpfte Schrift ermitteln konnten, für die Quelle von Epiphan. 48 zutreffen, so hat man beide Schriften eingehender zu vergleichen; vielleicht werden sich dann sichere Spuren davon zeigen, dass Tert. die Quelle des Epiphanius vor sich gehabt hat und zu widerlegen sucht. Tert. legt seine Widerlegung so an, dass er zunächst den Vorwurf unkatholischer Neuerung und dann den unchristlicher Härte untersucht und entkräftet. Er leitet seine Ausführungen mit dem Satze ein: „Aber ob die Monogamie drückend sei, damit mag einstweilen die schamlose Schwachheit des Fleisches mit sich zu Rate gehen, ob sie aber neu sei, das mag inzwischen konstatiert werden"; er will also die beiden Vorwürfe nacheinander behandeln; indem er dies ausdrücklich bemerkt, deutet er an, dass diese Sonderung und Anordnung von ihm selbst herrührt; er hat sie nicht bei seinem Gegner vorgefunden. Daher kann es nicht stören, wenn wir Haer. 48 c. 8 (fine) 9 eine andere Anordnung finden. Scharfe Einschnitte lässt dieselbe nicht erkennen.

Die ganze Ausführung knüpft sich an das Wort 1. Tim. 4 1 ff.

I. Die Praxis der Häretiker wird derjenigen der Kirche gegenüber gestellt, damit an dem Charakter der letzteren die Häresie beurteilt werden kann (p. 435 11—24).

II. Die kirchliche Praxis entspricht der Ordnung Gottes, welche die Häretiker auflösen durch neue Gesetze (p. 435 25—436 27).

1. Der Gott-Logos übt Nachsicht gegen die natürliche Anlage und die Schwachheit der Menschen gemäss dem Spruch: Willst du vollkommen werden? (435 30. 31.) Daraus folgt:

---

1) *ὁ γὰρ ἅγιος λόγος παντὶ ἐκήρυξε τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀσθενούντων βαστάζειν* (p. 436, 17).

2) s. S. 58 Anm. 4.

3) *ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι* (p. 436, 11 ff.).

a) dass die völlige Jungfräulichkeit am höchsten geschätzt wird, die Monogamie aber in Ehren steht, sodass die priesterlichen Würden nur Monogamen und Enthaltsamen zuteil werden können (436 1—7).

b) dass gemäss der Schwachheit des Fleisches Wiederverheiratung nach dem Tode der ersten Gattin gestattet ist, ausgenommen den Priestern (436 7—10).

2. Das Verhältnis der Montanisten und der Katholiker zu dieser Ordnung (436 10—27).

a) die Montanisten widersprechen ihr, indem sie die Wiederverheirateten ausschliessen, also die Monogamie durch gesetzlichen Zwang fordern (436 10—13).

b) die Katholiker entsprechen ihr, indem sie die Monogamie empfehlen, die Wiederverheirateten aber dulden (436 13—17). Damit befolgen sie

α. das Wort: Rom. 15 1 (436 17. 18.)

β. die Anweisung des Apostels 1. Tim. 5 11 ff. (436 21 ff.)

Wollte Tert. die beiden gegen den Montanismus erhobenen Anklagen widerlegen, so konnte er dieser Disposition nicht folgen, ohne seine Schrift gänzlich unübersichlich zu machen. Dennoch lässt sich der Gedankengang seines Gegners bei ihm wiedererkennen.

In cap. 7, wo er seiner Disposition gemäss die montanistische Praxis aus dem alttestamentlichen Gesetz beweisen will, macht er die Zwischenbemerkung: „Und da gewisse Leute sagen, sie hätten mit dem Gesetz nichts zu schaffen, — — —, bisweilen aber was sie wollen vom Gesetz sich aneignen, so sagen auch wir, das Gesetz sei soweit abgethan [1]) u. s. w. Die „gewissen Leute“ sind Tert. Gegner, diese haben sich also auf das Gesetz berufen, und welche Stelle sie angezogen haben, ist aus dem weiteren Verlauf des Abschnittes zu erkennen; da sagt Tert. [2]):

1) Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit, interdum quae volunt legis arripiunt. cap. 7 init. (Oehler I p. 770).

2) Quomodo ergo apostolo conveniet et legi quam non in totum impugnat, cum ad epistolam ipsius venerimus ostendetur. Interim quod pertineat ad legem magis nobis competunt argumentationes eius. Denique prohibet eadem sacerdotes denuo nubere. (Oehler I p. 771 Z. 5 v. u.)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

„Inzwischen was das Gesetz angeht, so passen seine Argumentationen mehr für uns. Endlich verbietet es auch den Priestern, von neuem zu heiraten." Die Übereinstimmung des Apostels mit dem Gesetz will er später darthun; inzwischen passen die aus dem Gesetz entlehnten Argumente mehr für die Montanisten als für die Katholiker, die sich ihrer bedienen. Das ist der Sinn der Sätze; nach dem Zusammenhang kann sich die Äusserung nur auf die gleich darauf citierte Stelle Lev. 21 14 beziehen; diese ist also von den Gegnern benutzt. Nun finden wir bei Epiphanius den schwierigen Satz: *τὴν δὲ μονογαμίαν τιμᾷ, εἰ καὶ μάλιστα τὰ χαρίσματα τῆς ἱερωσύνης διὰ τῶν ἀπὸ μονογαμίας ἐγκρατευομένων καὶ τῶν ἐν παρθενίᾳ διατελούντων κοσμήσας προδιετύπου* (436, 2—5). Die Übersetzung desselben kann nur lauten: „Die Monogamie aber ehrt er (scil. Gott in seinem Wort), wenn er ganz besonders, indem er die Gnadenwirkungen des Priestertums durch solche verrichtete, die seit der einmaligen Ehe enthaltsam sind und solche, die in der Jungfräulichkeit verharrten, ein typisches Vorbild aufstellte [1])." Hiermit wird das alttestamentliche Priestertum als typisch für das christliche bezeichnet, was der Schlusssatz: „wie auch seine Apostel den kirchlichen Kanon des Priestertums wohl angemessen und würdig feststellten" vollends deutlich macht. Damit ist mithin das Gebot Lev. 21 14 auf den christlichen Klerus angewendet. Die Quelle des Epiphanius hatte also das Argument gebraucht, das Tert. de monog. 7 zu entkräften sucht.

In cap. 10 und 11 bekämpft Tert. die Verwendung des Wortes 1. Cor. 7 39: Mulier vincta est, in quantum temporis vivit vir eius: si autem mortuus fuerit, libera est: cui vult, nubat, tantum in domino. Die Quelle des Epiphanius drückt genau den Sinn dieses Spruches in dem Satze aus, der sich dem vorigen unmittelbar anschliesst: „Wenn aber jemand seiner Schwachheit gemäss begehrt, nach dem Tode seiner eigentlichen Gattin in einer zweiten

1) s. Voigts ausführliche Erörterung der Stelle S. 175 f. Sehr schwierig ist das *εἰ καὶ*. Pamelius übersetzt: singulares porro nuptias commendat, cum sacerdotalia munera et ornamenta cum iis, qui post unas nuptias continentiam servaverint aut in virginitate persisterint, communicanda esse velut in quodam exemplari monstraverit. *κοσμήσας* hat er nicht verstanden; aber das *εἰ καὶ* wird man kaum anders übersetzen können, wenn man nicht auf jeden Sinn verzichten will.

Ehe eine Verbindung einzugehen, so verbietet dies die Regel der Wahrheit nicht." Diese Form wendet den Grundsatz des Paulus, der für die Frauen gelten sollte, auf den Mann an, und das ist wohl der Grund der Umschreibung: allgemein geltende Regeln pflegen gewöhnlich für das männliche Geschlecht passend ausgesprochen zu werden.

Die Klausel *τουτέστιν τὸν μὴ ὄντα ἱερέα* enthält implicite die von Tert. c. 12 berührte „höchst spitzfindige argumentatio e contrario" [1]): Werden die Priester besonders zur Monogamie verpflichtet, so ist dieselbe für die Laien nicht Gesetz. Auf die Stelle 1. Tim. 3 1 ff. war schon mit den Worten: *ὡς καὶ οἱ αὐτοῦ ἀπόστολοι τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης — — διετάξαντο* hingewiesen; dass hier der Priester noch einmal wieder ausdrücklich ausgenommen wird, ist überflüssig, wenn es nicht in der ganz bestimmten Absicht geschieht, die Folgerung daran zu knüpfen: Ist allein der Priester zur Monogamie verpflichtet, so dürfen die Laien mehrmals heiraten. Epiphanius' Bearbeitung scheint hier verkürzend eingegriffen zu haben.

In de monog. 13 behandelt endlich Tert. das Wort 1. Tim. 5 11 ff., das bei Epiphanius den Schluss des Abschnittes über die montanistische Ehepraxis bildet. Freilich hat dieser Abschnitt keinen eigentlichen Abschluss; der erste Satz von cap. 10: *πᾶς τοίνυν προφητεύων παρακολουθῶν εὑρίσκεται κἄν τε ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ κἄν τε ἐν τῇ καινῇ* kann sich unmöglich an das Ende von cap. 9 angeschlossen haben; das hat Voigt ganz richtig gesehen. (S. 39 ff.) Es ist hier also eine Lücke anzunehmen. Was aber ist hier ausgefallen? Voigt ist geneigt, im Anschluss an Lipsius anzunehmen, dass die Quelle des Epiphanius noch einen Angriff auf die montanistische Fastensitte und zwar an dieser Stelle enthalten habe. Diese Annahme hat aber sehr wenig für sich. Denn indem im Eingang von cap. 9 die richtige Disciplin der Kirche der falschen der Montanisten entgegengestellt wird, wird nur der Gegensatz in der Ehepraxis ausführlich und entschieden betont: Die heil. Kirche aber verherrlicht die Jungfräulichkeit und lobt die Monogamie, die Keuschheit und den Wittwenstand, und eine rechtschaffene Ehe ehrt sie und erkennt sie an, Hurerei aber und Ehebruch und Ausschweifung verbietet sie. Damit ist

1) Oehler I p. 781.

der Standpunkt der Kirche gegenüber der montanistischen Praxis in absichtlicher Ausführlichkeit gekennzeichnet, und trotzdem ist der Gegensatz zu der Fastendisciplin des Montanismus mit keinem Wort berührt. Dieselbe wird also in der Quelle keine Berücksichtigung gefunden haben, weil sie von untergeordneter Bedeutung zu sein schien. Es wird ja in cap. 9 ebenso sehr die kirchliche Beurteilung der Ehe verteidigt als die montanistische angegriffen. Man fühlte sich wirklich durch die letztere beengt: denn da die Jungfräulichkeit höher geschätzt wurde als das eheliche Leben, so mussten die Montanisten bei ihrer grösseren Enthaltsamkeit als Vertreter der vollkommneren Sittlichkeit erscheinen und dadurch notwendig die kirchliche Sittlichkeit diskreditieren. Weil man die kirchliche Ehepraxis verteidigen wollte, musste man die montanistische als häretisch brandmarken. Die Fastendisciplin konnte dabei als mehr interne Angelegenheit des Montanismus ganz unerwähnt bleiben. Einen Abschnitt darüber darf man daher auch am Schluss von cap. 9 nicht suchen. Wahrscheinlich ist die Lücke durch Ausfall einer Ausführung über Rom. 7_{2-6}, eine Stelle, deren Anwendung Tert. seinem Gegner cap. 13 streitig macht, entstanden[1]). Daran wird sich dann ein zusammenfassendes Urteil über die montanistischen Propheten geschlossen haben; durch ihr Auftreten sei das Wort Pauli 1. Tim. 4_{1-3}, das *ἐν παρακολουθήσει* gesprochen, erfüllt; dieses habe sich damit als wirkliche Prophetie erwiesen.

Doch das sind Vermutungen, zu denen man erst berechtigt ist, wenn die Bestreitung der Quelle des Epiphanius durch Tert. zur Evidenz gebracht ist. Bis jetzt ist aber nur erst bewiesen, dass die vier Bibelworte Lev. 21_{14}, 1. Cor. 7_{39}, 1. Tim. 3_{1}ff. 1. Tim. 5_{11}ff wenigstens ihrem Sinn nach bei Epiphanius in derselben Reihenfolge sich finden, in der sie Tert. bringt. Dies ist schwerlich ein blosser Zufall, aber freilich auch kein stringenter Beweis dafür, dass de monog. die Quelle von Epiph. haer. 48 voraussetzt.

Mit de monog. 14 gleitet die Ausführung Terts. ohne bemerkbaren Absatz von dem ersten Teil in den zweiten hinüber: in

1) Tert. fährt nach Erwähnung von 1. Tim. 5_{11}ff. fort: Legimus eum et ad Romanos scribentem: quae autem sub viro est mulier, viventi viro vincta est; si autem obierit evacuata est a lege viri. (Oehl. I 783.

die Widerlegung des Vorwurfes häretischer Härte. Dieser unmerkliche Übergang, der bei dem die einzelnen Teile seiner Ausführung sonst immer scharf markierenden Schriftsteller etwas Auffallendes hat, wird verständlich durch einen Blick auf die Quelle des Epiph., wo beide Anklagen gegen die Montanisten neben einander hergehen und vielfach ineinander greifen. Nun lässt sich wieder in dem Fortschritt der Gedanken bei Tert. die Abhängigkeit von der Reihenfolge der Äusserungen über die Schwachheit des Fleisches bei Epiphanius erkennen. Tert. sagt: „Wie lange werden wir das Fleisch vorschützen, weil der Herr gesagt hat: Das Fleisch ist schwach? Hat er doch auch vorausgeschickt: Der Geist ist willig, sodass der Geist das Fleisch besiegt, das, was schwach ist, dem stärkeren weicht. Denn er hat auch gesagt: Wer es fassen kann, der fasse es d. h. wer es nicht kann, der gehe fort. Fortgegangen ist auch jener Reiche, der das Gebot, sein Vermögen an die Armen auszuteilen, nicht gefasst hatte, und er ist von dem Herrn seiner Ansicht überlassen. Man wird doch Christus nicht Härte vorwerfen, weil ein beliebiger Mensch in seiner freien Entscheidung einen Fehler beging.“ [1]) Man fragt: Was soll hier die Erwähnung des reichen Jünglings? Gerade dieses Beispiel musste Tert. ziemlich fern liegen, weil dem Jüngling nicht Schwachheit des Fleisches in dem Sinn nachzusagen ist, der hier gefordert werden müsste; ausserdem tritt es so unvermittelt in den Zusammenhang ein, dass man den Eindruck gewinnt: hier liegen Beziehungen vor, die für uns nicht sofort durchsichtig sind. Einen vollkommen ausreichenden Kommentar aber empfängt die Stelle, wenn man sie auf die Worte bei Epiphanius bezieht: *καὶ γὰρ συμμετρίᾳ τινὶ ὁ θεὸς λόγος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φήσας „θέλεις τέλειος γενέσθαι“; συγγνωμονῶν τῇ τῶν ἀνθρώπων πλάσει καὶ ἀσθενείᾳ χαίρει κτλ.* Der Antimontanist folgert also aus dem Wort: „Willst du vollkommen werden?“: Der Herr hat Nachsicht mit der Schwachheit der Menschen; er giebt ja durch seine Frage zu verstehen, solche Vollkommenheit sei nicht von allen zu fordern. Dem gegenüber weist Tert. auf den Ausgang der Geschichte hin: Der Jüngling ging fort und wurde vom Herrn nicht zurückgerufen; dabei benutzt er sie gleich zur Abwehr des Vorwurfs der Härte, indem er fortfährt: und nicht wird dem

1) c. 14 Oehler I. 785.

Herrn aus der fehlerhaften Entscheidung eines Menschen der Vorwurf der Härte gemacht. Der springende Punkt der ganzen Ausführung ist eben die Frage: Willst du vollkommen werden?, über die Tert. schweigt, weil sie ihm wie seinem Gegner nach der Argumentation des letzteren im Sinn lag.[1] Hier also an der ersten Stelle, wo Tert. sich über die Schwachheit des Fleisches eingehender verbreitet, setzt er die erste Stelle der Quelle des Epiphan., die von der Nachsicht gegen die Schwachheit des Fleisches spricht, deutlich voraus; denn nur durch sie wird seine Erörterung verständlich.

Mit den Fragen: Quae igitur hic duritia nostra, si non facientibus voluntatem dei renuntiamus? Quae haeresis, si secundas nuptias, ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? (c. 15) kommt Tert. auf die Stelle zu sprechen: *οὗτοι δὲ κωλύουσι κατὰ τὸ εἰρημένον „κωλυόντων γαμεῖν“. ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι.* Er lehnt den darin liegenden Vorwurf ab, und zwar bezieht sich die erste Frage auf den zweiten Satz und die zweite auf den ersten. Die Worte „gemäss dem Ausspruche ‚derer, die zu heiraten hindern‘,“ veranlassen ihn, auf den von seinem Gegner zur Begründung der Anklage auf Häresie an die Spitze gestellten Satz des Apostels 1. Tim. 4 1ff. einzugehen und das Unzutreffende seiner Verwendung nachzuweisen; er thut es ganz kurz: „Es kennzeichnet der Apostel diejenigen, welche überhaupt zu heiraten verhindern und Speisen verbieten, die Gott geschaffen hat. Wir aber schaffen nicht mehr die Ehe ab, wenn wir die zweite nicht zulassen, als wir die Speisen verbieten, wenn wir häufiger fasten.“ Da der Satz als Widerlegung gemeint ist, so setzt er voraus, dass die montanistische Fastendisciplin nicht angegriffen ist; denn diese Voraussetzung bildet die Grundlage der Widerlegung: ebensowenig wie ihr uns wegen unseres häufigen Fastens mit der Anklage des Apostels zu treffen wagt, wir verböten die von Gott geschaffenen Speisen, ebensowenig könnt ihr auf unsere Einschränkung der Ehe das *„κωλυόντων γαμεῖν“* beziehen. Tertulians Gegner hat also die montanistische Fastendisciplin nicht

1) So allein lässt sich in dem Satze: Discessit et ille dives — — das et genügend erklären; es heisst: Auch jener Jüngling, dessen Geschichte ihr für euch verwerten wollt, musste fortgehen.

angegriffen; auch dieses Merkmal trifft auf die Quelle des Epiphan. zu, wie wir oben sahen.

Es kann endlich kein Zweifel sein, dass der kurz auf die eben citierte Stelle folgende Satz: Plane qui exprobrant nobis duritiam vel haeresim in hac causa aestimant, si in tantum fovent carnis infirmitatem, ut in nubendo frequenter sustinendam putent, cur illam in alia causa neque sustinent neque venia fovent — — —?[1]) eine Anspielung der Worte: *ὁ γὰρ ἅγιος λόγος παντὶ ἐκήρυξε τὴν ἀσθένειαν ἀσθενούντων βαστάζειν* sein soll. Also auch die Äusserungen, in denen bei Epiphan. der Vorwurf rücksichtsloser Härte gegen die Schwachen erhoben wird, kehren bei Tert. in derselben Reihenfolge wieder, und hier ist es noch deutlicher als in den Kapiteln 10—13, dass der Gedankengang des Antimontanisten den seinen beeinflusst, da wir ihm eine selbst entworfene Dispositon hier nicht nachweisen können. Sowohl in den capp. 10—13 wie 14 (Schluss) 15 giebt, wenn nicht alles täuscht, der Gedankengang der Quelle des Epiphanius den Faden für die Erörterungen Tert.s ab; das ist schwerlich ein Zufall, sondern nur zu erklären, wenn Tert. jene Schrift vor sich hatte und sie zuerst auf diejenigen Argumente hin durchging, die den Montanismus mit der kirchlichen Tradition, und dann auf diejenigen hin, die ihn mit der evangelischen Milde in Widerspruch setzen sollten.

Die bisher erwähnten Beziehungen fanden alle zwischen de monogamia und dem Abschnitt Haer. 48 cap. 9 statt, gegen den diese Schrift sich vor allem richtet; Beziehungen fehlen aber auch nicht zwischen ihr und andern Teilen von Haer. 48, wenngleich sie hier naturgemäss nur sehr spärlich vorkommen. An zwei Punkten dürften sie nachzuweisen sein. Einmal wird die Stelle de monog. 4[2]), wo Tert. Gen. 2 18 behandelt, kaum anders verständlich als im Hinblick auf Haer. 48 c. 6 (p. 432, 29—433, 5). Nachdem er ausgeführt hat, Gott sage: Ich will ihm eine Gehülfin machen, nicht Gehülfinnen, schreibt er: Adiecit et legem de futuro, siquidem prophetice dictum est: Et erunt duo in unam carnem; non tres neque plures. Hier zeigt er eine bemerkenswerte Abweichung von seiner sonstigen exegetischen Ansicht. Seitdem

1) cap. 15. Oehler I. 785.
2) Oehler I. 766.

ihm nämlich der tiefe Schlaf, in den Gott Adam versenkt, ein wertvoller Beleg für die ekstatische Prophetie geworden ist, hat er den Inhalt des prophetischen Satzes auf Christus und die Kirche gedeutet [1]). Weshalb giebt er hier diese exegetische Errungenschaft auf? Er macht seinen Gegnern damit ein Zugeständnis, um sie von ihrem eignen Standpunkt aus zu bekämpfen. Deshalb braucht er auch die auffallende Wendung: siquidem prophetice dictum est, die bedeutet: „wenn ja, wie ihr behauptet, in prophetischem Sinne gesagt ist". Er geht also auf die Anschauung seines Gegners ein; die Auffassung, die er hier aufnimmt, finden wir aber in der Quelle des Epiphan. ausgesprochen: *ἰδοὺ γὰρ ἐπέγνω τὰ πρῶτα, ὅτε ἦν ἐν ὕπνῳ λέγων ὅτι ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου. καὶ ἐπέγνω τὰ παρόντα, μετὰ τὸ πλασθῆναι τὴν γυναῖκα ἐπιγνοὺς αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἡρμένην. καὶ ἐπροφήτευσε περὶ τῶν ἐσομένων, ὅτι ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.*

An dem andern Punkt ist die Beziehung auf Haer. 48 freilich nicht ganz so einleuchtend. Wo Tert. beweisen will, eine zweite Ehe sei unerlaubt, weil die eheliche Gemeinschaft auch nach dem Tode im Auferstehungsleben fortbestehe, schreibt er: Ergo qui cum deo erimus, simul erimus, dum omnes apud deum unum (licet merces varia, licet multae mansiones penes patrem eundem), uno denario eiusdem mercedis operati, id est vitae aeternae, in qua magis non separabit quos coniunxit deus, quam in ista minore vita separari vetat (monog. 10) [2]). Was soll hier die Restriktion: „mag der Lohn auch verschieden sein, mag es viele Wohnungen geben bei demselben Vater"? Sie ist be-

1) In de virg. vel. 5 sieht er durch jenes Wort das Verhältnis des Mannes zum Weibe für die Zukunft charakterisiert. In de anima 11 heisst es: Nam et si Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea. (Reiff. 315 28) vgl. cap. 21: Si quia prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam. (R. 333 26). Höchst wahrscheinlich hat er diese Deutung auch in der verlorenen Schrift de ecstasi vorgetragen (s. Voigt a. a. O. S. 35 ff.). Sie kehrt wieder de ieiun. 3: Verum et ipse tunc in psychicum reversus post ecstasin spiritalem, in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat. R. 277 7.

2) Oehler I. 777.

sonders in ihrer zweiten Hälfte geeignet, seiner ganzen Argumentation die Spitze abzubrechen; denn giebt es viele Wohnungen beim Vater, verschiedene Stufen der Seligkeit, so wird dadurch sehr zweifelhaft, ob im jenseitigen Leben eine besondere Gemeinschaft der Ehegatten fortbestehen wird. Tert. muss also seinem Gegner gegenüber ein hervorragendes Interesse daran gehabt haben, verschiedene Grade der Seligkeit zu behaupten. Dies erklärt sich durch den Abschnitt Haer. 48 c. 10 (p. 436, 28ff). Hier wird nämlich ein Ausspruch Montans bestritten, nach welchem „die Gerechten hundertmal heller leuchten werden als die Sonne und die Geringen unter den Erlösten hundertmal heller als der Mond". Dem gegenüber wird behauptet, der Herr werde den Seligen bei der Auferstehung nicht andere Leiber verleihen, sondern die Leiber der Gestorbenen mit Herrlichkeit ausstatten, und der Ausspruch Montans wird an dem Wort: „Es werden eure Angesichter leuchten wie die Sonne" als Pseudoprophetie beurteilt. Indem Montan also verschiedene Stufen der Seligkeit kennt und die von Christus verheissene überbietet, beweist er sich als falscher Prophet. Diesem Vorwurf will Tert. keine Berechtigung zugestehen; deshalb betont er ausdrücklich: Mit der Vereinigung aller Seligen bei Gott sind verschiedene Stufen der Seligkeit nicht ausgeschlossen.

Endlich soll eine Berührung zwischen den beiden Schriften nicht unerwähnt bleiben, die zwar für sich allein nicht ins Gewicht fällt, aber in Verbindung mit den übrigen doch nicht ohne Bedeutung ist. Es lässt sich nämlich im Eingang von de monog. eine Anspielung auf die Sätze erkennen, mit denen der Antimontanist seine Erörterung gegen die Monogamie eröffnet (p. 435, 11—20): *αἱ γὰρ πλείους τῶν αἱρέσεων τούτων τὸ γαμεῖν κωλύουσιν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων παραγγέλλουσιν, οὐχ ἕνεκεν πολιτείας προτρεπόμενοι, οὐχ ἕνεκεν ἀρετῆς μείζονος καὶ βραβείων καὶ στεφάνων, ἀλλὰ βδελυκτὰ ταῦτα ὑπὸ Χριστοῦ γεγενημένα ἡγούμενοι. Ἡ δὲ ἁγία ἐκκλησία καὶ παρθενίαν δοξάζει καὶ μονότητα καὶ ἁγνείαν καὶ χηροσύνην ἐπαινεῖ καὶ γάμον σεμνὸν τιμᾷ καὶ δέχεται, πορνείαν δὲ καὶ μοιχείαν καὶ ἀσέλγειαν ἀπαγορεύει.* Wie er also damit beginnt, den kirchlichen Standpunkt als den gesunden Gegensatz gegen falsche häretische Askese zu kennzeichnen, so setzt die Schrift Tert.s ganz in derselben Weise damit ein, die montanistische Praxis

als den richtigen Mittelweg zwischen den Abwegen häretischer Weltentsagung und katholischer Laxheit zu charakterisieren: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt. Quid agis, lex creatoris? Inter alienos spadones et aurigas (?) tuos tantundem quereris de domestico obsequio quantum de fastidio extraneo. — — — — Penes nos autem, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia tam religiosa est quam licentia verecunda, quandoquidem ambae cum creatore sunt. Continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat. Die Einleitung des Antimontanisten erscheint hier ins Tertullianische übersetzt. Wenn auch die an entscheidenden Punkten stattfindenden wörtlichen Berührungen (fastidium—*βδελυκτός*, honorat—*τιμᾷ*) zufällig sein könnten, so ist doch die Übereinstimmung beider Schriften im Ausgangspunkt schwerlich ein Zufall; vielmehr wird Tert. seinen Eingang in direktem Hinblick auf die einführenden Worte seines Gegners niedergeschrieben haben.

Trotzdem sich die antimontanistische Schrift nur in der sicher viele charakteristische Züge verwischenden Bearbeitung des Epiphanius erhalten hat, ist es doch gelungen, eine Anzahl von Berührungen zwischen ihr und de monogamia aufzuzeigen, nach welchen für ein litterarisches Abhängigkeitsverhältnis ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit besteht. Man darf sagen: Tert. bekämpft allem Anschein nach in de monogamia die Quellenschrift von Epiph. Haer. 48 c. 1—13. (c. 426, 20—p. 442, 15)[1]. Nur ein Einwand liesse sich dagegen erheben. In de monog. 11 scheint sich Tert. bei der Besprechung des Wortes 1. Cor. 7 39 zur Widerlegung seiner Gegner auf den griechischen Urtext zu berufen; darnach könnte die ihm vorliegende Schrift nicht in griechischer Sprache verfasst sein[2]. Aber Tert. richtet sich in dem Zusammenhang gar nicht gegen seinen Widersacher, sondern er korrigiert das durch eine ungenaue Übersetzung entstandene vulgäre Verständnis jener Stelle aus 1. Cor. 7, weil durch dasselbe seine Widerlegung unverständlich wird: „Wir wollen uns doch klar machen, dass der Spruch nicht so im authentischen griechischen Text steht

1) Soweit erstreckt sich dieselbe nach den Nachweisungen von Voigt a. a. O. 113 ff.

2) Bonwetsch, Die Schriften Tert.s S. 65.

wie er in den Gebrauch übergegangen ist durch die entweder schlau berechnete oder unabsichtliche Verkehrung zweier Silben: Si autem dormierit vir eius, als ob er von der Zukunft spräche und deshalb sich offenbar auf eine bezöge, welche erst im Glaubensstande ihren Mann verloren hätte“ [1]). Tert. behauptet nämlich, das Wort 1. Cor. 7 39 beziehe sich auf eine Frau, die als Wittwe getauft sich wieder verheiraten wolle, während durch das dormierit der Sinn sich ergiebt: wenn der Gemahl einer getauften Ehefrau stirbt, so darf sie wieder heiraten. Die Berufung auf den griechischen Text war nicht seinem Gegner gegenüber notwendig, sondern sie war zur Aufklärung seiner Leser erforderlich, denen sonst durch die vulgäre Form des Spruches das Verständnis für seine Argumentation abgeschnitten wäre.

3. Die Abfassungszeit der Quelle von Epiphan. Haer. 48, 1—13.

Die Annahme, Tert. weist in de monog. die Angriffe des Antimontanisten bei Epiphanius zurück, würde von den grössten Schwierigkeiten gedrückt sein, wenn dieser, wie Voigt behauptet, zwischen 179/180 und 207 geschrieben hätte, wenn seine Schrift etwa 205—206 verfasst wäre [2]). Denn da die Abfassung von de monogamia sicher nach 217 anzusetzen ist, so hätte Tert. über 11 Jahre verstreichen lassen, ehe er auf die erfahrenen Angriffe reagierte; dies ist bei seiner polemischen Schlagfertigkeit aber undenkbar. In diesem Falle könnte also de monogamia nicht durch die Anklagen des Antimontanisten von Haer. 48 hervorgerufen sein. Indessen ist die Datierung der Quelle durch Voigt auf durchaus schwankender Grundlage unternommen. Er geht davon aus, dass zu der Zeit, wo Apollonius seine antimontanistische Schrift verfasst, in Phrygien eine prophetische Person, die nicht mit Maximilla identisch sein kann, schon einige Zeit ihr Wesen getrieben hat. Die Quelle des Epiphan. betont auf das nachdrücklichste, dass nach Maximilla kein Prophet mehr unter den Montanisten aufgetreten sei, also muss sie vor dem Auftreten

1) Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem: Si autem dormierit vir eius; quasi de futuro sonet ac per hoc videatur ad eam pertinere quae iam in fide virum amiserit. Oehler I. 780.

2) a. a. O. S. 108. 111.

dieser phrygischen Prophetin verfasst sein. Apollonius schreibt 212, die Prophetin ist einige Jahre vorher schon aufgetreten, etwa 207; also ist die Quelle des Epiphanius kurz vor 207 verfasst und zwar unmittelbar nach dem Erscheinen der ersten 6 Bücher von Tert.s Werk de ecstasi, dessen Argumentationen sie voraussetzt. So unanfechtbar diese Schlüsse auf den ersten Blick scheinen, so wenig vermögen sie doch eine kritische Prüfung auszuhalten [1]).

1. Für das Werk des Apollonius ist auch durch die scharfsinnigen Untersuchungen Voigts über die Chronologie des Montanismus keineswegs das Jahr 212 als Abfassungszeit zur allgemeinen Anerkennung gebracht [2]). Aber wenn es feststände, so würde Voigt gerade mit dem in Konflikt kommen, was er m. E. zur Evidenz gebracht hat, dass die Quelle des Epiphanius Tert.s Schrift de ecstasi voraussetzt. Über dieses Werk berichtet nämlich Hieronymus: Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit περὶ ἐκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia, quae ille arguit, conatur defendere [3]). Darnach ist das Werk de ecstasi erst nach dem Erscheinen der Schrift des Apollonius vollendet. Voigt versteht die Nachricht des Hieronymus dahin, „dass das 7. Buch von Tert.s Werk über die Ekstase ein Ganzes für sich war, ein Anhang, eben erst veranlasst durch die Angriffe des Apollonius," und findet keine Schwierigkeit darin, wenn das 7. Buch von de ecstasi den 205 206 erschienenen ersten Büchern erst nach 212 gefolgt ist. Aber ganz unerklärlich wird dann, weshalb es den Titel de ecstasi trägt. Apollonius hat in seiner Schrift „die Prophetien der Montanisten

1) Loofs, Theol. Ltt. Ztg. 1893 S. 302 hält diese leitenden Gedanken für wohlbegründet. Dagegen will er nicht anerkennen, dass die Quelle des Epiph. Tert. bekämpft. Voigt behauptet aber auch nur, dass dieselbe „in direktem Hinblick auf eine Schrift Tert.s verfasst wurde", und dies ist m. E. eines der sichersten Ergebnisse seiner Untersuchung. Loofs dürfte S. 42 in Voigts Schrift nicht ganz genau gelesen haben, wenn er Ltt. Ztg. 1893 S. 301 Voigt die Alternative aufstellen lässt: „die alte Quelle habe entweder eine specielle Widerlegung des Montanisten Tert. im Auge gehabt oder sie rühre aus Tert.s Zeit her". Deshalb wird auch V. von dem Vorwurf nicht getroffen, er entscheide sich zuerst für die eine und dann für die andere Alternative. V. hat 3 mögliche Annahmen aufgestellt und sich für die dritte entschieden, um dabei zu bleiben.

2) s. Zahn, Forschungen zur Geschichte des Kanon V. S. 27.

3) de vir. ill. c. 40 Migne Tom. 23 p. 690.

als falsch nachgewiesen, indem er sie der Reihe nach durchnahm, und er hat Gericht gehalten über das Leben der Häupter der Häresie;“[1]) die ekstatische Form der Prophezeihungen bildete für ihn, wenn überhaupt, so jedenfalls nur einen untergeordneten Angriffspunkt. Mithin kann auch Tert.s Entgegnung nicht vorwiegend eine Verteidigung der Ekstase gewesen sein. Weshalb trug dieselbe dann aber den Titel eines 6 Jahre früher erschienenen Werkes, der ihren Inhalt durchaus nicht deckte? Darauf lässt sich keine Antwort geben. Nein, die Notiz des Hieronymus besagt: In 6 Büchern über die Ekstase hat Tert. die Kirche angegriffen und in seinem 7. selbständig erschienenen Buche hat er sich gegen die Angriffe des Apollonius verteidigt; indem dieses alle erhobenen Anschuldigungen widerlegte, handelt es nicht mehr eigentlich von der Ekstase, es geht aber unter dem Titel der früheren Bücher aus, weil es unmittelbar im Anschluss an sie ausgearbeitet ist und die Ergänzung derselben bildet. Es können also auch die ersten 6 Bücher de ecstasi frühestens 211 212 verfasst sein.

2. Die Voraussetzung, auf der Voigts Beweisführung ruht, ist unbeweisbar und sehr wahrscheinlich hinfällig. Er nimmt an, dass der Verfasser der Quelle des Epiphanius auch sofort von dem Auftreten der Prophetin in Phrygien hätte Kunde haben müssen; weil diese nun etwa 207 aufgetreten sein müsste, so soll er nicht nach 207 geschrieben haben können. Aber nach Voigts eigner Annahme lebt er im Abendland, wahrscheinlich in Rom; es ist gänzlich unbeweisbar, dass er von dem Auftreten einer Prophetin in Phrygien sofort unterrichtet sein musste; es ist dies sogar sehr unwahrscheinlich. Victor hatte ja die kirchliche Gemeinschaft mit den Gemeinden Kleinasiens aufgehoben; damit hörten die Beziehungen zwischen ihnen und Rom auf, es wurden daher auch die Nachrichten, die über Vorgänge in kleinasiatischen Gemeinden nach Rom gelangten, spärlicher und unsicherer. Von jener neuen phrygischen Prophetin erfuhr man daher wohl erst durch die Schrift des Apollonius, wenn diese überhaupt in Rom gelesen wurde.

---

1) Eus. Hist. eccl. V. c. 18: *τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας ψευδεῖς οὔσας κατὰ λέξιν εὐθύνων, τὸν δὲ βίον τῶν τῆς αἱρέσεως ἀρχηγῶν ὁποῖός τις γέγονε διελέγχων.*

3. Selbst wenn der Antimontanist bei Epiph. über die dem Apollonius bekannte Prophetin sofort unterrichtet war, so brauchte er in seiner Schrift doch keine Notiz davon zu nehmen. Hier kam es ihm darauf an, den Selbstwiderspruch derjenigen Montanisten aufzudecken, die nach Montan, Priscilla und Maximilla keine Propheten mehr anerkennen wollten. Schrieb er nun im Hinblick auf Tert., so konnte er alle seine Ausführungen aufrecht erhalten, auch wenn er wusste, dass in Phrygien eine neue Prophetin aufgetreten und von einem Teil der Montanisten anerkannt sei; denn Tert. hat ausser den genannten keinen Propheten anerkannt, und wenn jene Prophetin, wie Voigt vermutet, Quintilla war, so kam sie überhaupt für die abendländischen Montanisten nicht in Betracht.

Die glänzenden Ausführungen Voigts über die Chronologie des Montanismus sind für die Bestimmung der Abfassungszeit der Quelle von Haer. 48 gänzlich ergebnislos. Voigt hat nachgewiesen, dass sie Gedanken Tert.s voraussetzt, die dieser aller Wahrscheinlichkeit nach ausführlich und im Zusammenhang in de ecstasi entwickelt hat; wollte er ihre Abfassungszeit bestimmen, so musste er versuchen, de ecstasi zeitlich festzulegen. Dies ist der einzige Weg für eine einigermassen stichhaltige Datierung der antimontanistischen Urkunde. Ist er nicht gangbar, so wird man überhaupt auf eine solche verzichten müssen.

De ecstasi war ohne Frage eine Rechtfertigung der ekstatischen Form der montanistischen Prophetie und damit natürlich auch eine Verteidigung ihres Inhaltes; sie war die umfassendste Verteidigung der Parakletoffenbarung. Nun erzählt Tert. adv. Praxean 1: Et nos quidem postea agnitio paracleti et defensio disiunxit a psychicis[1]). Darnach wird die Anerkennung des Parakleten ihn der Kirche innerlich entfremdet und die Verteidigung desselben dann den äusseren Bruch herbeigeführt haben; denn die Trennung Tert. von der Kirche fällt nicht mit der Anerkennung des Parakleten zusammen. Die Scheidung von den Psychikern vollzog sich vielmehr in zwei Akten; die Anerkennung des Parakleten hat dieselbe nur vorbereitet; erst als Tert. als Verteidiger der neuen Prophetie auftrat, wurde die Trennung definitiv und führte zur Separation der montanistischen Gemeinde

1) Oehler II 654.

von der Grosskirche. War nun de ecstasi die Apologie des Parakleten, so fällt ihre Abfassung zeitlich mit der Trennung Terts. von der Kirche zusammen.

Von den uns erhaltenen Schriften steht diesem definitiven Bruch der Zeit nach am nächsten de virginibus velandis. Der Satz Bonwetsch', diese Schrift setzt einerseits gottesdienstliche Gemeinschaft der Katholiker und Montanisten zu Karthago voraus, spiegelt andererseits Verhältnisse wieder, die sehr geeignet waren, derselben ein Ende zu bereiten [1]), ist mit aller Entschiedenheit aufrecht zu erhalten. Es findet zwischen Katholikern und Montanisten ein Streit über die Verschleierung der Jungfrauen statt, der allem Anschein nach einen definitiven Bruch herbeigeführt hat. Die Katholiker verlangen stürmisch die Entschleierung der Jungfrauen der rigoristischen Partei und scheuen selbst vor Gewaltthätigkeiten gegen verschleierte Jungfrauen nicht zurück; darin spricht sich eine Gereiztheit und eine Leidenschaft aus, bei der an eine Versöhnung der Richtungen nicht zu denken ist. Nöldechen hat hier grosse Verwirrung gestiftet [2]), indem er in dem Schleierstreit eine interne Angelegenheit der montanistischen Gemeinde sehen will: „Es ist auch besonders beachtenswert, dass, nachdem die Frage vom Schleier in einer Anzahl Bücher unter verschiedenem Gesichtspunkt gestreift ist, diese Frage hier argumentierend in dem eigenen Hause behandelt wird: wozu, ruft er hier aus, soll uns denn das Walten des Geistes, wenn nicht sicherlich dazu, dass die Disciplin ihre Richtung, dass die Schrift ihre Auslegung, dass der Verstand seine Förderung, dass alles guten Fortgang erhalte? Hier betont er ja gar nicht, wie gemeinhin in den Werbeschriften, dass man den Parakleten annehmen soll, sondern das ist die Forderung, dass man den Parakleten sein Werk ungehindert vollziehen lasse." Dieser Auffassung, die sich auf den Satz stützt: Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?, widerspricht erstens der Zusammenhang, in welchem der Satz steht; sie wird zweitens durch den Wortlaut desselben nicht gefordert.

---

1) Die Schriften Tert.s S. 54 s. auch Hauck, Tert.s Leben und Schriften S. 200 Anm. 6.

2) Die Abfassungszeit der Schriften Tert.s T. u. U. V. 2. p. 125 ff.

1. Der Gedankengang Tert.s ist folgender: die Wahrheit fordert die Verschleierung der Jungfrauen; wenn eine davon abweichende Gewohnheit besteht, so ist dieselbe aus einer gewissen Einfalt und Unwissenheit hervorgegangen und hat der Wahrheit gegenüber kein Recht; daher mögen sich die vorsehen, denen das als Neuerung erscheint, was an sich alt ist; eine Häresie weist sich als solche aus nicht durch ihre Neuheit, sondern durch Widerspruch gegen die Wahrheit. Es giebt nur eine regula fidei; obgleich diese unverändert bleibt, muss sich doch auf Grund derselben eine Entwicklung der Disciplin und des Wandels zum Besseren vollziehen, indem die Gnade Gottes wirkt und bis ans Ende Fortschritte macht; denn deswegen hat der Herr den Parakleten geschickt, dass er, da die menschliche Schwachheit nicht alles auf einmal fassen konnte, die Disciplin allmählich zur Vollkommenheit bringe nach dem Wort Joh. 16 12. Wenn Tert. im Anschluss hieran fragt: Was ist also das Amt des Parakleten, wenn nicht dies, dass die Disciplin geregelt wird?, so hat die Frage den Sinn: Der von Christus verheissene und gesandte Paraklet kann kein anderes Amt haben, als die Entwicklung der Disciplin zu leiten; wenn Christus also Joh. 16 12 den Parakleten oder den Geist der Wahrheit verheisst, so sagt er damit, die Disciplin muss sich weiter entwickeln. Dies wollte Tert. ja beweisen: eine Entwicklung der Disciplin ist notwendig und Neuerungen auf diesem Gebiet sind also nicht häretisch. Es wird weder gefordert, dass man den Parakleten annehmen, noch dass man ihn sein Werk vollziehen lassen sollte, — eine derartige praktische Forderung an die sittliche Entscheidung liegt überhaupt ganz fern, — sondern Tert. verlangt nur das theoretische Zugeständnis, dass die Gnade Gottes in der Kirche fortwirkt und der Paraklet, den Christus verheisst, die Disciplin weiter entwickeln kann.

2. Nöldechen übersetzt: „Was soll uns denn dann das Walten des Geistes, wenn nicht sicherlich dazu etc." Er fasst administratio als die Thätigkeit des administrare und nimmt die Worte quae est als Frage nach dem Zweck dieser Thätigkeit; er gewinnt auf diese Weise den Sinn: Welchen Zweck hat denn das Wirken des in der Kirche thätigen Geistes, wenn nicht den, der Disciplin ihre Richtung zu geben? Dann liegt darin eine Aufforderung, doch den Parakleten, dessen Wirken man anerkennt, sein Werk aus-

führen zu lassen, indem man sich seiner Disciplin unterwirft; eine solche könnte dann freilich nur an Montanisten gerichtet werden. Aber gestattet schon der Zusammenhang nicht, eine derartige Forderung in dieser Frage zu suchen, so ist auch der Wortlaut dieser Auslegung keineswegs günstig. Quae est ergo administratio paracleti? wäre als Frage nach dem Zweck der administratio sehr ungeschickt, ergo ein durchaus mangelhafter Anschluss an das Vorhergehende. Nöldechens Deutung ist auch keineswegs notwendig. Administratio bezeichnet ebenso wie die Thätigkeit die Befugnis des administrare; man wird den Worten „quae est" sicher mehr gerecht, wenn man sie als Frage nach dem Inhalt dieser Befugnis fasst, und indem sich ergo folgernd an Joh. 16 12 anschliesst, legt es nahe, „paracleti" auf den hier verheissenen Geist zu beziehen und nicht auf den nach Anschauung der Montanisten in Montan erschienenen. Dann ergiebt sich der Sinn: Welchen Inhalt hat also die Befugnis zur Leitung, die der von Christus verheissene Geist besitzt, wenn nicht den, dass die Disciplin geregelt wird? Das ist der Gedanke, der durch den Zusammenhang gefordert ist: mit der Verheissung des Parakleten zur Erschliessung neuer Wahrheiten spricht der Herr von einer Weiterentwicklung der Disciplin. Wir haben hier mithin nicht eine Frage, die er an Montanisten richtet, sondern mit der er Gegner in Verlegenheit führen möchte, die eine Entfaltung der Disciplin leugnen.

Dass de virginibus velandis eine innermontanistische Krise behandelt, ist also nicht daraus zu folgern, sondern vielmehr das Gegenteil. Man kann Nöldechen zugeben, dass die Verschleierung der Jungfrauen kein specifisch montanistisches Schibboleth war, sondern eine Frage, die auch innerhalb katholischer Kreise verhandelt wurde, wie de oratione zeigt. Aber daneben kann die Möglichkeit sehr wohl bestehen, dass diese Frage in Karthago der Anlass zur Trennung der Montanisten und Katholiker wurde. Der Beweis dafür lässt sich nach Nöldechens gegenteiligen Behauptungen nicht ersparen.

1. Tert. betrachtet sich als Mitglied der ungeteilten Grosskirche; denn er behauptet, die abendländischen bilden mit den griechischen Gemeinden einen unteilbaren Körper, sie haben zusammen denselben Glauben, denselben Gott, denselben Christus, dieselbe Hoffnung, dasselbe Sakrament der Taufe. „Wir bilden kurz gesagt eine Kirche. So gehört uns alles, was den Unsern

gehört. Sonst zerteilst du den Körper [1])." Unter den gemeinsamen Stücken wird die Offenbarung des Parakleten nicht genannt, obgleich sie kaum fehlen könnte, wollte Tert. die Solidarität der montanistischen Gemeinden Griechenlands und des Occidentes betonen. Mit dem letzten Satz setzt er voraus, dass der Körper der auf der Glaubensregel ruhenden Kirche nicht geteilt werden darf; der Riss zwischen Psychikern und Spiritalen ist also im Abendland noch nicht vorhanden.

2. In der Frage der Verschleierung der Jungfrauen besteht innerhalb der montanistischen Richtung kein Zwiespalt. Tert. sagt ganz allgemein: „Die den Parakleten angenommen haben, ziehen die Wahrheit der Gewohnheit vor. Die ihn gehört haben, nicht einst, sondern bis jetzt als den Propheten, verschleiern die Jungfrauen [2])." Die Gegner der Verschleierung sind den Anhängern derselben gegenüber entschieden in der Mehrzahl; letztere sind die Geduldeten [3]). Die ersteren können also nicht der montanistischen Gemeinde angehören; denn unmöglich konnten hier diejenigen das Übergewicht haben, die mit der Disciplin des Parakleten sich in offenem Widerspruch befanden. Ebenso undenkbar ist es, dass Montanisten sich der Auktorität des Parakleten gegenüber auf die Gewohnheit, d. h. auf die kirchliche Tradition berufen haben sollten. Durchschlagend aber ist endlich folgendes: Die unverschleierten Jungfrauen verlangen, dass die Verschleierung der andern abgeschafft werde, da sie ihnen Ärgernis gebe. Darauf fragt Tert.: Quid enim si et incontinentes dicant se a continentibus scandalizari, continentia revocanda est? Et ne multinubi

1) Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus, utpote non extraneam, quia non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. Ita nostrum est quodcumque nostrorum est. Ceterum dividis corpus (cap. 2).

2) Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. Non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo. Hic solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Hunc qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt (cap. 1).

3) Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine, ut tacite sub consuetudinis nomine frueretur se vel ex parte (cap. 3).

scandalizentur monogamia recusanda est?[1]) Darnach giebt es in der Gemeinde mehrfach Verheiratete; Tert. kann also keine montanistische Gemeinde vor Augen haben; denn diese erzwangen die Monogamie durch Ausstossung der mehrmals Vermählten[2]). Die Montanisten gehören also noch der katholischen Gemeinde an, und ihre Gegner im Schleierstreit sind eben ihre nicht parakletgläubigen Gemeindegenossen.

3. Der Streit ist entstanden durch eine Reaktion der Katholiker gegen den wachsenden Einfluss montanistischer Sitte auf die Gemeinde. Als man sich der Erkenntnis nicht mehr entziehen konnte, dass bei der Gleichberechtigung der montanistischen Praxis mit der katholischen in der Gemeinde immer mehr Jungfrauen den Schleier nahmen und also die montanistische Sitte immer grösseren Einfluss gewann, wurde eine heftige Agitation dagegen ins Werk gesetzt, indem die grosskirchlich gesinnten Jungfrauen die Entschleierung der andern forderten.[3]) Diese Agitation wird unterstützt, ja sie ist vieleicht angestiftet durch römische Emissäre, die gestützt auf das hohe Alter ihrer Kirche und die Sicherheit ihrer Tradition die Auktorität des Parakleten und seiner Partei in Karthago zu stürzen suchen[4]). Sie benutzen

---

1) Oehler I. p. 887.

2) de monog. 15: quae igitur hic duritia nostra, si non facientes voluntatem dei (d. h. die, welche das Gesetz der Monogamie übertreten) renuntiamus? de pud. 1: et ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus.

3) Sed quoniam coeperat agnitio proficere, ut per licentiam utriusque moris indicium melioris partis emergeret, statim ille adversarius bonorum multoque institutorum opus suum fecit. Ambiunt virgines hominum adversus virgines dei nuda plane fronte temerariam in audaciaum excitatae et virgines videntur quae aliquid a viris petere possunt, nedum tale factum, ut scilicet aemulae earum tanto magis liberae quanto Christi solius ancillae, dedantur illis. Scandalizamur, inquiunt, quia aliter aliae incedunt et malunt scandalizari quam provocari (cap. 3). Oehler I. 887.

4) Sed eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam. Habent igitur et illae eandem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores opponunt magis quam posterae istae (cap. 2). Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores. Tamen tolerabilius apud nos ad usque proxime utrique consuetudini communicabatur (cap. 3 p. 885). Man kann diese Stellen nur mit Harnack auf Rom beziehen; besonders setzt das „apud nos“ in der zweiten die Karthagische Gemeinde, wo beide Sitten geduldet sind, in

den Streit als Anlass, um die Trennung der Montanisten von der katholischen Gemeinde in Karthago zu erreichen. Die ganze Situation findet eine gute Beleuchtung durch die Nachricht des Hieronymus: Hic (Tertullianus), cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit, specialiter autem adversus Ecclesiam texuit volumina de pudicitia, de persecutione, de ieiuniis, de monogamia, de ecstasi libros sex et septimum, quem adversus Apollonium composuit[1]). Dieser Bericht ist freilich nicht ohne weiteres verständlich; denn es ist gar nicht einzusehen, wie der Neid und die Anmassung römischer Kleriker Tert. bewogen haben soll, „das Dogma des Montanus anzunehmen". Dies hätte nur dann Sinn gehabt, wenn mit der Annahme der neuen Prophetie die Trennung von der grosskirchlichen Gemeinde verbunden gewesen wäre, sodass Tert. sich durch den Übertritt in eine separierte Gemeinde den lästigen Intriguen der römischen Kleriker entzogen hätte. Das war aber nicht der Fall; vielmehr ist Tert. auch als Anhänger der neuen Prophetie noch lange Mitglied der Grosskirche geblieben. Wir werden die Nachricht des Hieronymus dahin richtig zu stellen haben, dass durch die Intriguen römischer Kleriker in Karthago der Bruch zwischen Katholikern und Montanisten erfolgt ist. Hieronymus hat hier zwei Berichte mit einander verschmolzen, einmal dass Tert. in seinem Mannesalter zum Montanismus übergetreten war, sodann dass er infolge römischer Intriguen sein Presbyteramt niedergelegt und sich von der Gemeinde getrennt hatte. Beides musste für den Berichterstatter zusammenfallen; denn bei dem Verhältnis zwischen Phrygern und Katholikern, wie er es sonst kannte, war der Übertritt zum Montanismus immer mit dem Austritt aus der Gemeinde verbunden. Dass er sich von dem freilich wohl ziemlich einzigartigen Verhältnis beider Parteien am Anfang des 3. Jh. in Karthago keine rechte Vorstellung machen konnte, geht aus seiner Auffassung von de fuga

---

Gegensatz zu einer andern, wo die „allerheiligsten Vorgänger" als Auktoritäten für die ausschliessliche Berechtigung der einen angerufen werden. Nöldechen findet für seine Anschauung „die Sache auch ein klein wenig heikel". In der That ist eine derartige Berufung auf die Tradition bei Montanisten undenkbar; der Paraklet, nicht die Tradition war für sie Auktorität.

1) De vir. ill. cap. 53. Migne Tom. 23 p. 698.

in persecutione hervor, die er als Kampfschrift gegen die Kirche betrachtet und mit de ieiunio, de monogamia und de pudicitia auf eine Linie stellt.

1. Von den Schriften Tert.s, die wir vor adv. Prax. anzusetzen haben, ist de virginibus velandis die einzige, welche eine wirkliche Verteidigung des Parakleten unternimmt. Was sich in früheren Schriften ähnliches findet, geht über einige empfehlende Worte für den Parakleten, einen Hinweis auf die Vortrefflichkeit seiner Disciplin, eine Erinnerung an die Sicherheit der durch ihn vermittelten Erkenntnis nicht hinaus. Dagegen wird de virg. vel. 1. eine wirklich principielle Rechtfertigung der Parakletoffenbarung versucht: Auf der Grundlage der regula fidei muss es eine Entwicklung der Disciplin geben; diese wird durch den Parakleten geleitet. Alles hat seine Zeit. Wie der Baum aus dem Samenkorn sich allmählig entfaltet, so giebt es auch ein Wachstum der Gerechtigkeit: „Zuerst war sie in unzulänglichen Anfängen, indem sie Gott von Natur fürchtete, von hier schritt sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit fort, dann erstarkte sie durch das Evangelium zum Jünglingsalter, jetzt wird sie durch den Parakleten zur Reife gebracht[1])". Die ganze Schrift dient der Verteidigung eines Satzes der specifisch montanistischen Disciplin, der für die abendländische Kirche eine neue Sitte bedeutete; sie unterscheidet sich dadurch wesentlich von de corona und de fuga, wo ein Stück der alten kirchlichen Disciplin gegen laxe Neuerungen aufrecht erhalten werden soll. Man darf sie daher eine „Verteidigung des Parakleten" nennen; wie de ecstasi die enthusiastische Seite der phrygischen Bewegung verteidigte, so tritt de virg. vel. für ihre Gesetzlichkeit ein. Die Bemerkung Tert.s in adv. Prax. 1: „Die Verteidigung des Parakleten schied uns von den Psychikern," wird man daher auch auf diese Schrift mit beziehen müssen, und dann hat man ein direktes Zeugnis dafür, dass sie einen Faktor bei der Trennung Tert.s von der Grosskirche bildete.

Wir dürfen mithin sagen, de ecstasi ist etwa in derselben Zeit wie de virginibus velandis verfasst, und zwar ist sie wie diese eine Urkunde des sich vollziehenden definitiven Bruches zwischen Tert. und der Grosskirche. Lässt sich nun dieser Bruch einiger-

1) Oehler I. 884.

massen zeitlich fixieren? Wir suchen zunächst einen terminus a quo zu gewinnen. Sicher datierbar ist das erste Buch gegen Marcion: es ist 207 verfasst. „Zu dieser Zeit ist Tert. bereits Montanist, der Paraklet ist ihm Auktorität und seine Disciplin verpflichtend. Doch weiss sich darum nichts destoweniger Tert. als Glied der Kirche gegenüber jedem spiritus haereticus, und ist ihm gewiss, dass die Kirche immer die Wahrheit besessen hat[1])". Nach diesen Worten Bonwetsch' dürfte man erwarten, dass seiner Ansicht nach adv. Marc. I noch keine Spuren der vollzogenen Trennung zwischen Montanisten und Katholikern aufweise; allein das Gegenteil ist seine Meinung. Er sagt S. 54: de virg. vel. muss vor de anima geschrieben sein, das separierte montanistische Gottesdienste c. 9 voraussetzt, „also auch wohl vor adv. Mrc. I." Dieses „also auch wohl" ist für seine weiteren Aufstellungen verhängnisvoll geworden, denn es lässt sich durch nichts beweisen, dass 207 die Separation der Montanisten vollendete Thatsache war. Das Gegenteil ist vielmehr wahrscheinlich zu machen. Denn adv. Marc. I. 29 schreibt Tert.: „Wir wollen sehen, ob die Einrichtung der Marcioniten, nur Enthaltsame zu taufen, gerecht ist, nicht wie Leute, die das Glück der Heiligkeit vernichten wollen, — — sondern indem wir die Heiligkeit kennen, ohne die Ehe zu verdammen, und ihr nachjagen und sie vorziehen, nicht wie dem Schlechten das Gute, sondern wie dem Guten das Bessere. Denn wir verwerfen das Heiraten nicht, sondern wir sichern es, und wir schreiben die Heiligkeit nicht vor, sondern wir raten sie an, indem wir das Bessere wie auch das Gute bewahren dadurch, dass jeder dem nachstrebt, was seinen Kräften entspricht; dann verteidigen wir entschieden die Ehe, wenn gegen sie der Vorwurf der Unflätigkeit erhoben wird, um den Schöpfer zu entthronen, welcher die Ehe nach der Ehrwürdigkeit ihres Wesens segnete zum Wachstum des menschlichen Geschlechtes[2])." Hier schliesst er sich vollständig in die Grosskirche ein und spricht mit „wir" von ihrem Standpunkt aus; dies wird deutlich durch den kurz darauf folgenden Satz: Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracleto auctore defendit unum in fide matrimonium praescribens, eiusdem erit mo-

1) Bonwetsch, die Schriften Tert.s S. 42.
2) Oehler II. p. 82.

dum figere qui modum aliquando diffuderat. Er bezeichnet hier den Montanismus als eine „geistliche Richtung," eine geistliche Disciplin [1]), die vom Parakleten ausgehend „bei uns" die Monogamie verteidigt. Er sieht darin eine besondere Richtung, eine eigentümliche Tendenz innerhalb der Grosskirche, aber die Anschauung der letzteren über die Ehe unterscheidet er principiell nicht von der seinigen. Das konnte er nicht mehr, wenn er sich gerade aus Anlass ihrer laxeren Sittenzucht von ihr getrennt hatte. Dasselbe Verhältnis besteht zwischen ihm und den Katholikern noch zur Zeit von adv. Marc. III, wo er cap. 24 den Marcioniten gegenüber die montanistischen Orakel als „die bei unserm Glauben bestehende neue prophetische Rede" bezeichnet. Auch hier betont er geflissentlich seine Einheit mit den Katholikern [2]). Man darf nicht einwenden, den Häretikern gegenüber habe er sich noch immerhin mit den Katholikern zusammenfassen können, auch nachdem er der Grosskirche nicht mehr angehörte. Denn in den Schriften, die zweifellos nach seiner Separation verfasst sind, giebt er den Häretikern gegenüber seinem Dissensus von den Katholikern auch da Ausdruck, wo es durch den Gedankengang seiner Polemik weniger gefordert war als an der Stelle adv. Marc. I. cap. 29. Ich erinnere an adv. Marc. IV. 22: In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est [3]). Hier hebt er seinen Gegensatz zu den Katholikern ebenso geflissentlich hervor, wie er in jenen früheren Schriften seine Einheit mit ihnen betonte. Wir dürfen also sagen: Im Jahre 207 ist Tert. Montanist, aber zugleich noch Mitglied der Grosskirche, und dieses selbe Verhältnis besteht noch zur Abfassungszeit von adv. Marc. III.

Ganz die gleiche Situation lassen die beiden eng zusammengehörenden Schriften de corona militis und de fuga in persecutione erkennen. In beiden findet sich keine Spur einer vollzogenen

1) s. Forcellini zu ratio 14.

2) Hanc et Ezechiel novit, et apostolus Johannes vidit. Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit. (Oehler II. 156).

3) Oehler II, p. 216.

Separation der Montanisten: die böse Bezeichnung Psychiker wendet Tert. noch nicht auf die Katholiker an. Zu diesen negativen treten folgende positive Merkmale:

1. Tert. redet den Adressaten von de fuga, der zur Grosskirche gehört, als christlichen Bruder an; derselbe hat sich an ihn um Rat gewandt, er betrachtet ihn also noch als Vertrauensperson. Ein solches Verhältnis wäre zwischen Angehörigen zweier sich feindlich gegenüberstehenden Gemeinden nicht möglich [1]). Den Unterschied zwischen den beiden Standpunkten sieht Tert. hier nur darin, dass den Parakletgläubigen ihre Pflicht in der Verfolgung klar und bestimmt vorgezeichnet ist, während die andern einer sorgfältigen Prüfung bedürfen, da sie infolge ihrer Ablehnung des Parakleten auch mit andern Zweifelsfragen zu kämpfen haben [2]).

2. Der Soldat, für den Tert. in de corona eintritt, weil er durch sein standhaftes Bekennen das Martyrium sich zuzieht, gehört nicht zur montanistischen Partei; denn der Tadel, zu welchem seine Handlungsweise den andern Christen Veranlassung giebt, trifft nur seine Person, aber nicht den Parakleten, wenigstens macht Tert. nicht den leisesten Versuch, denselben zu verteidigen [3]). Er fühlt sich auch hier mit einem Angehörigen der Grosskirche solidarisch.

---

1) Quaesisti proxime, Fabi frater, fugiendum necne sit in persecutione. quod nescio quid annuntiaretur (c. 1). Oehler I. 461.

2) Procuranda autem examinatio penes vos, qui, si forte, paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnixi estis. (ibid.) Zu diesen Fragen gehört z. B. die Wiederverheiratung, worüber Tert. in de exhort. cast. einen christlichen Bruder berät, und die Verschleierung der Jungfrauen.

3) Exinde sententiae super illo. nescio an Christianorum — non enim aliae ethnicorum, ut de abrupto et praecipiti et mori cupido, qui de habitu interrogatus nomini negotium fecerit; solus scilicet fortis inter tot fratres commilitones, solus Christianus. Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias eiusdem spiritus sancti respuerunt (cap. 1). Oehler I 417. Besonders wird durch den letzten Satz deutlich, dass der Soldat nicht durch das Gebot des Parakleten zu seinem Verhalten veranlasst sein kann. Er bedeutet: die Prophetien des Parakleten haben sie abgelehnt; damit sind sie eines Teiles seiner Wirkungen verlustig; nun fehlt es noch, dass sie auch die Martyrien nicht wollen, die derselbe Geist unter ihnen wirkt; dann haben sie den Geist gänzlich ausgetrieben.

3. Tert. kann den Parakleten wenigstens als halbe Auktorität ins Feld führen, was unmöglich wäre, wenn es wegen der Disciplin desselben zum Bruch gekommen wäre [1]). Er empfiehlt die Annahme des Parakleten für die Kleriker, die jetzt pflichtvergessen ihre Herde in der Verfolgung im Stich lassen: sie sollen die Drohungen der Propheten hören gegen die Hirten, die ihre Herde den Raubtieren überlassen. „Das geschieht nie mehr, als wenn in der Zeit der Verfolgung die Gemeinde vom Klerus im Stich gelassen wird. Wenn einer (von den Klerikern ausser den Worten der Propheten) auch den Geist anerkennen wird, der wird auf ihn hören, wie er die Fliehenden straft" [2]). Er stellt ihnen nicht etwa montanistische Kleriker als Vorbild hin [3]), eben so wenig spricht er von Übertritt in eine montanistische Gemeinde, sondern er verlangt einfach: Erkennt den Parakleten an, so werdet ihr nicht in Versuchung kommen, zu fliehen. Endlich rät er sehr ernstlich zu einer allgemeinen Anerkennung des Parakleten; dann allein wird man sich nicht in unwürdiger Weise dem Martyrium entziehen, da er die Kraft zum Dulden giebt [4]). Nachdem Tert. mit der Grosskirche definitiv gebrochen hat, finden wir einen derartigen Versuch, Propaganda zu machen, in keiner Schrift mehr.

4. Tert. spricht durchgehends vom Standpunkt der Kirche aus. Er schliesst sich allen andern Menschen gegenüber mit den

---

1) Spiritum vero si consulas, quid magis sermone illo spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam; ut et illius commemoremur: Publicaris, inquit, bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in domino etc. (de fuga 9). Oehler I. 478.

2) In quos et Ezechiel et Hieremias iisdem minis perorant, quod — — — — — — dispersum gregem faciant et in praedam esse omnibus bestiis agri. dum non est pastor illis. Quod nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero. Si et spiritum quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem (de fuga 11). Oehler I. 481.

3) Der Satz: Novi et pastores eorum in pace leones in proelio cervos (de cor. 1) beweist nicht, wie Nöldechen will (T. und U. V. 2. S. 90), dass die leidensscheuen Christen ihren eigenen Klerus haben uud also eine von den Montanisten getrennte Gemeinde bilden, sondern Tert. sagt: ich kenne auch ihre Hirten, nämlich Hirten, wie sie zu ihnen passen, die, anstatt sie an ihre Pflicht zu erinnern, fliehen wie die Hirsche.

4) Et ideo paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione (de fuga 14 p. 492).

Katholikern zusammen, wenn er sagt: Alles aber, was gegen die Natur ist, verdient bei allen die Bezeichnung der Monstrosität, bei uns aber auch den Schimpf eines Sakrilegs gegen Gott, den Herrn und Urheber der Natur“ [1]). Er kann sich nicht zu einer Gemeinde rechnen, die sittlich höher stände als die anderen eben durch die Annahme des Parakleten, sondern die Schmach, die so viele Gemeinden auf sich nehmen, empfindet er als seine eigene: „In Masse haben ganze Gemeinden sich einen Tribut auferlegt. Ich weiss nicht, ob man Schmerz empfinden oder erröten soll, wenn in den Listen der Benefiziarier und Polizeispione zwischen den Budenbesitzern, den Bäderdieben, den Würfelspielern und Kupplern auch die Christen als Tributpflichtige sich befinden“ [2]). Gehörte Tert. damals zu einer abgesonderten Gemeinde Paraklet-gläubiger, so würde hier ein hochmütiger Ausdruck der Selbstbefriedigung des Separatisten nicht fehlen, der sich von solchen Menschen geschieden weiss.

5. In de corona 14 berührt Tert. die Schleierfrage in einer Weise, die kaum möglich wäre, wenn gerade diese Frage einen so erbitterten Streit hervorgerufen hätte, dass dadurch die Einheit zwischen Montanisten und Katholikern für immer zerriss: Porro et quod obnoxium est velamento, caput feminae, hoc ipso iam occupatum non vacat etiam obligamento. Habet humilitatis suae sarcinam. Si nudo capite videri non debet propter angelos, multo magis coronato fortasse tunc illos coronatos scandalizaverit. Tert. will hier den Beweis liefern, dass für das weibliche Geschlecht ebenso wenig wie für das männliche eine Bekränzung des Hauptes passend sei; unter femina ist daher auch die Jungfrau mitbegriffen. Es wird bei der Argumentation also einfach vorausgesetzt: auch die Jungfrau soll den Schleier tragen. Das war nach de virg. vel. nicht mehr möglich; de corona ist also vor dieser Schrift d. h. vor dem Bruch Tert.s mit der Grosskirche entstanden.

Die beiden Schriften lassen sich nun ziemlich sicher datieren; Nöldechens Untersuchungen haben sie mit ziemlicher Gewissheit in die Zeit der während des Prokonsulates des Scapula stattfindenden Verfolgung gewiesen. Die Liberalitas, deren de cor. 1

1) de corona. cap. 5.
2) de fuga 13.

gedacht wird, kann kaum eine andere sein als die des Antonin und Geta im J. 211. Die beiden Schriften sind also nicht vor 211 verfasst[1]). Da nun der Schleierstreit kaum ausgebrochen sein wird, als die ersten Schrecken der Verfolgung die Gemeinde

1) s. Texte und Unters. V. 2 S. 89 ff. 105 Z. f. KG. 1890: Tert. vom Kranze. Ich darf es unterlassen, Nöldechens Gründe für seinen Ansatz zu wiederholen; schon Bonwetsch hatte anerkannt, dass eine Reihe von Angaben aus beiden Schriften auf das Jahr 211 vortrefflich passen. Was ihn hinderte, sie diesem Jahre zuzuweisen, war allein die nahe Verwandtschaft mit der von ihm in die Zeit um 203 gesetzten Schrift de exhortatione castitatis in der Stimmung Tert.s gegen die Grosskirche; nach dieser gleichen Stimmung zu urteilen, müssen die Schriften in der gleichen Situation und daher auch in derselben Zeit verfasst sein. Dies ist ohne Frage richtig; nicht unbedingt sicher ist aber der Ansatz von de exh. cast. in die Zeit um 203. B. kam dazu durch die richtige Beobachtung, dass de exh. cast. zwischen ad uxor. und de monog. ihren Platz habe, und den falschen Ansatz von de monogamia, de iei. und de pud. vor 207. wo er ja ohne Grund die Separation der Montanisten annahm. Gehört de monog. aber erst in die Zeit nach 217 und besteht die Situation von de exh. cast., wie aus adv. Marc. I und III folgt, noch über 207 hinaus, so wird B.s einziger Grund für seinen Ansatz hinfällig, und die für das Jahr 211 sprechenden Momente treten in ihr Recht. Fällt de monog. nach 217, so kann auch de exh. cast. weiter hinunterrücken; vermutlich ist sie in zeitlicher Nähe von adv. Marc. I verfasst, wo sich cap. 29 starke Anklänge an sie finden: — — eiusdem erit modum figere, qui modum aliquando diffuderat, is colliget qui sparsit, is caedet silvam qui plantavit, is metet segetem qui seminavit, is dicet: Superest ut et qui uxores habent sic sint quasi non habeant, cuius et retro fuit: Crescite et multiplicamini, eiusdem finis cuius et initium vergl. de exh. cast. c. 6: Utique enim continentiam indicens et compescens concubitum, seminarium generis, abolefecit Crescite illud et multiplicamini. Ut opinor autem, unius et eiusdem dei utraque pronuntiatio et dispositio est, qui tum quidem in primordio sementem generis emisit indultis coniugiorum habenis, donec mundus repleretur, donec novae disciplinae materia proficeret. Nunc vero sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat, non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo. Semper initia laxantur. Propterea silvam quis instituit et crescere sinit, ut tempore suo caedat. Silva erat vetus dispositio, quae ab evangelio novo deputatur, in quo et securis ad radices posita. Ganz unmöglich wird der Ansatz von Bonwetsch, wenn die vormontanistische Schrift Tert.s de patientia und die ihr verwandte de paenitentia, wie Nöldechen nachzuweisen sucht und m. E. auch zu grosser Wahrscheinlichkeit gebracht hat, 203/4 verfasst sind (T. und U. V. 2 S. 59 ff.); denn dann können die montanistischen Schriften de fuga und de corona nicht auf die Verfolgung von 203 sich beziehen. Aber die Da-

in aufregende Spannung und kopflose Bestürzung versetzten, so wird de virginibus velandis kaum vor 213 geschrieben sein.

Dieser Ansatz wäre freilich unmöglich, wenn die Acta Perpetuae, die auf jeden Fall vor 211 verfasst sind, das Martyrium montanistischer Christen schildern, die bereits Mitglieder einer von der Kirche getrennten Sekte sind — dieser Ansicht scheint Nöldechen zu sein [1]) —, oder wenn dieselben zum Zweck erbaulicher Vorlesung in einer für sich bestehenden montanistischen Gemeinde geschrieben wären — dies folgert Hauck aus der Vorrede der lateinischen Ausgabe der Akten. Nöldechen, der keine Gründe für seine Ansicht vorbringt, auch keinen Gewährsmann nennt, braucht man nur mit Uhlhorn [2]) und Bonwetsch [3]) entgegenzuhalten, dass von einem Bestehen zweier Gemeinden in Karthago in den Akten sich nicht die leiseste Andeutung findet. Die Märtyrer werden von den Presbytern und Diakonen besucht, sie wissen sich überhaupt mit der ganzen Christengemeinde eins. Es giebt streitige Fragen in der Gemeinde; das Volk ist erregt, der Bischof und der Presbyter erscheinen in der Vision traurig und niedergedrückt; aber eine Spaltung besteht nicht. Ausserdem hat die katholische Kirche das Martyrium der Perpetua und ihrer Genossen seit den ältesten Zeiten gefeiert; dies wäre nicht zu erklären, wenn sie einer der Kirche feindlichen Sekte angehört hätten.

Mehr Recht scheint die Ansicht von Hauck zu haben, wenigstens nach dem lateinischen Text: Sed viderint qui unam virtutem Spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora . . . . . — — — — Itaque et nos qui sicut prophetias, ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque virtutes Spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus — — — —, necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus [4]). „Denn die nos, die im Gegensatz zu den Gegnern des Geistes gedacht sind, sind allein das Subjekt

tierung N.s von de paenitentia ist noch nicht allgemein anerkannt. Jülicher Theol. Litt. Ztg. 1889 S. 334 stimmt ihr zu.

1) a. a. O. S. 17 ff.

2) Fundamenta chronologiae Tert. p. 16.

3) a. a. O. S. 75. vergl. auch Zahn a. a. 43 f.

4) Acta mart. ed. Ruinart Veronae 1731 p. 80.

der gottesdienstlichen Feier." Allein der letzte Satz ist nicht notwendig auf eine gottesdienstliche Lesung der Passio Perpetuae zu beziehen; Uhlhorn und Bonwetsch haben ihn nicht so gedeutet. Indessen legt freilich der Ausdruck: ad gloriam Dei lectione celebramus diese Deutung nahe. Dagegen ergiebt der griechische Text, in dem wir doch wohl das Original zu erkennen haben [1]), einen anderen, weniger missverständlichen Sinn: Wenn die alten Beweise eines starken und freudigen Glaubens, die wir in den Martyrien haben, aufgezeichnet sind und zur Erbauung der Gemeinde dienen, so können auch die neuen Martyrien diesen Zweck erfüllen; denn auch sie werden einst durch Alter ehrwürdig werden. „Aber alle diejenigen, welche noch eine einzige Kraftwirkung eines einzigen heiligen Geistes durch die einzelnen Zeitabschnitte hindurch mit ihrem Urteil wahrnehmen, sollten sehen [2]),

---

1) s. Harnack in Theol. Litt. Ztg. 1890 S. 404. 405. Harris and Gifford, The Acts of the Martyrdom of Perpetua and Felicitas 1890 S. 13 ff. Doch ist ein Einverständnis darüber noch nicht erzielt s. Voigt a. a. O. S. 33 Anm. 1. Harnack, Altchristl. Litt. Gesch. S. 819.

2) Indem der Lateiner schreibt: „Es mögen sich aber die vorsehen, die — — —, da immer die neueren als die neuesten für die grösseren zu erachten sind", durchbricht er den Zschg.: die neueren Martyrien verdienen aufgezeichnet zu werden, wie die alten, denn auch sie werden einst durch Alter ehrwürdig. Aber diejenigen, welche überhaupt an ein Fortwirken des heil. Geistes glauben, sollen an ihnen sehen, dass die Wirksamkeit des hl. Geistes immer an Stärke wachsen muss, wie die Montanisten behaupten. Der Lateiner giebt *Ἀλλ᾽ ὄψονται οἵτινες* durch die ihm geläufige Wendung Sed viderint qui wieder und verwandelt dann das *ὅτι*, womit er nichts anzufangen weiss, in *ὅτε*. Der Abschnitt lautet griechisch: *ἢ γὰρ τὰ νῦν πραχθέντα οὐ τὴν αὐτὴν παρρησίαν ἔχει, ἐπεὶ δοκεῖ πως εἶναι τὰ ἀρχαῖα σεμνότερα; πλὴν καὶ ταῦτα ὕστερόν ποτε γενόμενα παλαιά, ὡσαύτως τοῖς μεθ᾽ ἡμᾶς γενήσεται καὶ ἀναγκαῖα καὶ τίμια. ἀλλ᾽ ὄψονται οἵτινες μίαν δύναμιν ἑνὸς ἁγίου πνεύματος κατὰ τὰς ἡλικίας κρίνουσι τῶν χρόνων, ὅτι δὴ δυνατώτερα ἔδει νοῆσθαι τὰ καινότερα, ὡς ἔχοντα αὐξανομένης τῆς χάριτος τῆς εἰς τὰ τέλη τῶν καιρῶν ἐπηγγελμένης* (Act. 2 17). *ἡμεῖς δὲ οἵτινες προφητείας καὶ ὁράσεις καινὰς δεχόμεθα καὶ ἐπιγινώσκομεν καὶ τιμῶμεν πάσας τὰς δυνάμεις τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡς χορηγεῖ τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ πρὸς ἣν καὶ ἐπέμφθη, πάντα τὰ χαρίσματα ἐν πᾶσιν διοικοῦν, ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεὸς, ἀναγκαίως καὶ ἀναμιμνήσκομεν καὶ πρὸς οἰκοδομὴν εἰσάγομεν, μετὰ ἀγάπης ταῦτα ποιοῦντες εἰς δόξαν θεοῦ καὶ ἵνα μή πως ᾖ ἀβέβαιός τις καὶ ὀλιγόπιστος ἢ καὶ τοῖς παλαιοῖς μόνον τὴν χάριν καὶ τὴν δύναμιν δίδοσθαι νομίσῃ — . . . .* (Harris p. 39, 41).

dass die neueren Wirkungen als die stärkeren wahrgenommen werden mussten, da sie sich vollziehen, während die für das Ende der Zeiten verheissene Gnade zunimmt (gemäss dem Worte Act. 2 17 vergl. Joel 3 1). Wir aber, die wir neue Prophetien und Gesichte annehmen und anerkennen und alle Kraftwirkungen des heil. Geistes ehren, wie er die heil. Kirche leitet, (zu der er auch gesandt wurde) indem er alle Gnadengaben in allen wohnen lässt, wie es Gott einem jeden zugeteilt hat, gedenken ihrer auch notwendig und führen sie zur Erbauung ein, und zwar aus Liebe zur Ehre Gottes und zu dem Zwecke, dass nicht etwa einer unsicher und kleingläubig sei oder auch glaube, den Alten allein sei die Gnade und die Kraft gegeben." Von einer Aufzeichnung zu gottesdienstlicher Vorlesung ist hier nicht die Rede, der Verfasser berichtet das Martyrium, 1. damit die, welche überhaupt noch an eine einzige durch die Zeiten fortgehende Kraftwirkung des Geistes glauben, sehen, dass dieselbe notwendig an Stärke zunehmen musste. 2. weil es für die Montanisten eine Liebespflicht ist, die Kraftwirkungen des Gottesgeistes, die in ihrer Erinnerung leben, den Schwachen und Kleingläubigen zur Stärkung ihres Glaubens an die noch immer wirkende Gnade Gottes nahe zu bringen. Er will Propaganda machen für die neue Prophetie, indem er die Idee einer fortgehenden und stets sich steigernden Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Kirche durch Offenbarungen und Martyrien zur Anerkennung zu bringen sucht. Er gehört also notwendig noch zur Grosskirche, und die Situation ist hier dieselbe wie in de corona und de fuga.

Man könnte nun auf die Passio Perpetuae noch einen andern Einwand gegen die Verlegung der Separation der Montanisten in die Zeit um 213 gründen, indem man argumentiert: nach den Perpetuaakten regten im Jahre 203 heftige Kämpfe die Karthagische Gemeinde auf; dies müssen Streitigkeiten zwischen Montanisten und Katholikern über Annahme oder Ablehnung des Parakleten sein; denn wir wissen von keinen andern in der Karthagischen Gemeinde, also wird der Schleierstreit und damit der Bruch doch um 203 anzusetzen sein [1]). Man könnte diesen Einwand sehr einfach erledigen, indem man entgegnete: wenn wir auch von keinen andern Kämpfen wissen, als von denen über die

1) so etwa Bonwetsch nach S. 81 f.

neue Prophetie, so können doch noch sehr wohl andere Streitigkeiten, die wir eben nicht kennen, stattgefunden haben. Aber ich will hier eine Vermutung nicht unterdrücken, die wenigstens wohl einmal erwogen werden dürfte. Zunächst: Was können wir über den Streit in der Karthagischen Gemeinde aus cap. 13 der Acta schliessen?

1. Der Presbyter Aspasius steht an der Spitze einer Partei, die sich in Opposition zu dem Bischof Optatus befindet.

2. Der Streit hat zu persönlichen Beleidigungen und zu gegenseitiger Erbitterung geführt, sodass er nur durch wechselseitiges Vergeben beigelegt werden kann.

3. Der Streit regt die Gemeinde heftig auf und giebt zu stürmischen Debatten Anlass, die an das Streiten der Circusbesucher erinnern.

Dies ist alles. Kein Wort weist auf die neue Prophetie als den Gegenstand des Streites. Ja, es lässt sich die Frage aufwerfen: Wäre es für die Visionäre, die entschieden montanistisch gerichtet sind, ein subjektiv möglicher Gedanke, dass die über den Parakleten entzweiten Kleriker, von denen der eine ihnen ebenso nahe stehen, wie der andere ihnen fremd sein musste, sich von ihnen als von über den Parteien Stehenden versöhnen lassen wollten? Aber in einer Vision ist schliesslich alles möglich; man kann daher kein Gewicht auf diese Frage legen. Ein anderer Punkt ist von grösserer Tragweite. Wir haben hier eine Vision, die weiter erzählt und vom Schriftsteller redigiert ist; dabei werden teils unwillkürlich, teils absichtlich die zusammenhanglosen Traumbilder so gegen einander abgestimmt und einander angenähert, dass sie der Darstellung eines Gedankens dienen. Bezieht man nun 'den zweiten Teil der Vision auf die montanistischen Streitigkeiten, so wird jede Verbindung mit dem ersten Teil aufgehoben, und es soll hier doch eine Vision erzählt werden.

Was wird nun im ersten Teil der Vision dargestellt? In den himmlischen Gefilden angekommen, werden die Märtyrer von den Engeln aufgefordert: Gehet zuerst hinein, damit ihr den Herrn begrüsset. ὁ κύριος ist hier natürlich, wie immer im christlichen Sprachgebrauch, Christus. Im folgenden treten sie aber ein in das Allerheiligste vor das Angesicht Gottes; das erkennt man:

1. an den Mauern von Licht, die den Raum umgeben; er wird für sie erst zugänglich, nachdem sie weisse Kleider angezogen haben [1]), vergl. 1. Tim. 6 16;

2. an dem Zuruf: heilig, heilig, heilig, der ihn unaufhörlich umtönt, vergl. Jes. 6 3 Apok. 4 8;

3. aus der Schilderung der Gestalt, die sie sehen; es ist ein Mann in weissem Gewande (*ἄνθρωπος πολιός*), und sein Haar ist weiss wie Schnee. Das ist der *παλαιὸς ἡμερῶν* aus Dan. 7 9.

Diese Erscheinung entspricht aber zugleich dem Bilde, das von Christus in cap. 4 entworfen war [2]); auf ihn deutet vor allem das jugendliche Gesicht, das der auf dem Throne Sitzende haben soll. Die Märtyrer sollen den Herrn begrüssen; sie sehen eine Gestalt, in der sie zugleich Gott und Christus erkennen. Was hat das zu bedeuten? Als sie wieder heraustreten, sagt Saturus: Perpetua, du hast, was du wolltest. Etwa Gewissheit, dass ihnen die Märtyrerkrone beschieden sei? Das war ihnen schon früher versichert [3]). Oder Gewissheit, dass sie zu Christus kommen sollten? Das war für sie als Märtyrer selbstverständlich. Beides wäre auch gar nicht irgendwie symbolisch ausgesprochen. Nein, Perpetua hat Antwort auf eine Frage empfangen, die sie heftig bewegte, weil sie auch die Gemeinde augenblicklich aufregte. Es war die Frage: Wer ist Gott und wer ist ihm gegenüber Christus? Darauf empfängt sie die Antwort: Gott und Christus sind ein und dieselbe Person. Durch diese Antwort ist sie hocherfreut, und nun tritt sie hinaus und sieht Optatus und Aspasius vor sich, die sich über eben die Frage entzweit haben, auf die sie soeben Antwort erhalten hat, und die traurig sind, weil ihnen keine Antwort zuteil wird. Demnach gewinnen wir das Resultat: es sind die modalistischen Streitigkeiten, welche die Karthagische

1) *καὶ ἤλθομεν πλησίον τοῦ τόπου ἐκείνου τοῦ ἔχοντος τοίχους ὡσανεὶ ἐκ φωτὸς ᾠκοδομημένους καὶ πρὸ τῆς θύρας τοῦ τόπου ἐκείνου εἰσελθόντες οἱ τέσσαρες ἄγγελοι ἐνέδυσαν ἡμᾶς λευκὰς στολάς· καὶ εἰσήλθομεν καὶ ἠκούσαμεν φωνὴν ἡνωμένην λεγόντων· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, ἀκαταπαύστως. καὶ εἴδομεν ἐν μέσῳ τοῦ τόπου ἐκείνου καθεζόμενον ὡς ἄνθρωπον πολιόν· οὗ αἱ τρίχες ὅμοιαι χιόνος καὶ νεαρὸν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· πόδας δὲ αὐτοῦ οὐκ ἐθεασάμεθα* (Harris p. 57).

2) *καὶ εἶδον ἐκεῖ κῆπον μέγιστον καὶ ἐν μέσῳ τοῦ κήπου ανθρωπον πολιὸν καθεζόμενον ποιμένος σχῆμα ἔχοντα ὑπερμεγέθη ὃς ἤλμευγε τὰ πρόβατα.*

3) cap. IV. Harris p. 45.

Gemeinde im J. 203 aufgeregt haben. Die Unruhen zur Zeit des Martyriums der Perpetua dürften vielleicht identisch sein mit der Bewegung, die das Auftreten des Praxeas in Karthago hervorrief[1]). Dass Praxeas schon 177 nach Rom gekommen sei, ist nicht zu erweisen; vielmehr scheint sein Auftreten in eine Zeit zu fallen, wo Tert. schon länger zum Christentum übergetreten war. Denn nach den Worten traductae dehinc, per quem deus voluit, war er es, der die Irrlehre widerlegte und Praxeas zum Widerruf zwang[2]). Ist nun Praxeas unter Bischof Victor[3]) nach Rom gekommen, vielleicht erst gegen Ende seines Episkopates, so steht nichts im Wege, ihn noch 203 in Afrika in Aktion zu denken. Die Schwierigkeit, dass die montanistisch gestimmten Märtyrer dem Modalismus des antimontanistisch gesinnten Praxeas zuneigten, ist nicht unüberwindlich; nach Hippolyt gab es eine modalistische Richtung unter den Montanisten; überhaupt scheint eine gewisse Sympathie zwischen dem kleinasiatischen Enthusiasmus und jener kleinasiatischen Christologie bestanden zu haben: Tert. macht hier, wie in manchen Stücken, eine Ausnahme. Wenn Saturus in seiner Vision auf die Äusserung: ἔχεις ὃ ἐβούλου von

---

1) Fruticaverant avenae Praxaneae hic quoque superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae; traductae dehinc, per quem deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium. Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis (adv. Prax. 1).

2) s. Voigt S. 57. Anm. 4.

3) s. Möller in R. E. ² X. S. 257 Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums S. 568 f. Diess Ansicht setzt sich in Widerspruch mit Ritschl Entst. d. altkath. Kirche ² S. 542, Lipsius, Chronol. S. 174 Quellen S. 141. Bonwetsch, Gesch. d. Mont. S. 140. 174 und halb und halb auch mit Harnack, Der pseudocyprian. Tractat de aleatoribus. T. und U. V. 1. S. 114; H. wäre wohl geneigt, das Auftreten des Prax. in die Zeit Victors zu verlegen, dem man wohl montanistische Neigungen zutrauen könnte, ihn hindert daran nur die Kombination des Eintretens der gallischen Märtyrer für die Montanisten 177 mit dem Auftreten des Praxeas gegen sie. Aber diese Kombination ist nur ein Vorurteil. Das darf wohl nach den Ausführungen von Voigt (S. 58—73) als zweifellos gelten; auch Loofs erkennt dies an Theol. Ltt.-Z. 1893 S. 302. Die gleichen Ausführungen giebt Zahn, Forschung. z. Gesch. d. Kanon V. (Paralipomena) S. 47—51. und Langen, Gesch. der röm. Kirche bis Leo I. S. 179 f. hält auch die Zeit Victors als für das Auftreten Praxeas' gesichert.

Perpetua den überschwenglichen Ausdruck der Freude vernimmt: *τῷ θεῷ χάρις ἵνα, ὡς ἐν σαρκὶ μετὰ χαρᾶς ἐγενόμην, πλείονα χαρῶ νῦν*, so zeigt dies, wie lebhaft und dringend der Wunsch Perpetuas war, der durch die Vision seine Erfüllung fand. Diese Heftigkeit des Wunsches einer Antwort auf die sie bewegende Frage wird um so erklärlicher, wenn Perpetua sich abgestossen fühlte von der antimontanistischen Agitation des Praxeas und doch zugleich von seiner modalistischen Christologie lebhaft angezogen wurde.

Sollte sich aber diese Vermutung auch als unhaltbar erweisen, — keinesfalls lässt sich beweisen, dass gerade die in den Akten erwähnten Streitigkeiten den Bruch zwischen Montanisten und Katholikern herbeigeführt haben. Die Akten bilden unter keinen Umständen eine Instanz gegen die Auffassung der karthagischen Verhältnisse, nach welcher die Montanisten von 202 203 bis über 211 hinaus einen Teil der katholischen Gemeinde bildeten. Meint man, die lange Dauer eines solchen immerhin unklaren und auf eine Lösung hindrängenden Verhältnisses sei ganz einzigartig und darum unwahrscheinlich, — nun, die Persönlichkeit Tert.s, unter deren Einfluss dasselbe sich entwickelte, war auch einzigartig.

Ist somit de virg. velandis schwerlich vor 213 verfasst, so sind die ersten Bücher von de ecstasi sicher nicht vor Anfang des Jahres 214 erschienen. Denn zweifellos bezeichnet de virg. vel. das erste Stadium der Separation; sie ist ein Versuch Tert.s, den Streit auf die Schleierfrage zu beschränken, während die römischen Agitatoren ihn wahrscheinlich zum Anlass nahmen, eine principielle Entscheidung über die Offenbarung des Parakleten herbeizuführen. Als dann Tert. sah, die Trennung sei unvermeidlich, trat er mit der Schrift de ecstasi hervor, in der er die Forderung aufstellte und begründete: *δεῖ ἡμᾶς καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι* [1]), um möglichst viele von den Schwankenden in die sich neu konstituierende montanistische Gemeinde hineinzuziehen. Freilich bleibt auch die Möglichkeit offen, dass Tert. nach den in der letzten Verfolgung gemachten schlimmen Erfahrungen zu der Überzeugung gekommen war, nur eine allgemeine Annahme

1) Epiph. haer. 48 c. 1 (Dind. p. 426, 21). Man darf hierin, wenn die Quelle de ecstasi berücksichtigte, das diese Schrift charakterisierende Schlagwort sehen.

des Parakleten könne die christliche Sittenzucht in ihrer alten Strenge erhalten — der Schluss von de fuga könnte dafür sprechen — und daher in Wort und Schrift eine stärkere Propaganda für den Parakleten begann, der Schleierstreit wäre dann als die Reaktion der Katholiker dagegen zu begreifen. Dann könnte Tert. die Ausarbeitung von de ecstasi schon gleich nach de fuga, also 212 begonnen und die ersten Bücher gleich nach de virg. vel. vollendet haben; erschienen waren sie beim Ausbruch des Schleierstreites jedenfalls noch nicht, sonst würde de virg. vel. sich doch mit irgend einer Andeutung darauf beziehen. De ecstasi dürfte also frühestens 213, wahrscheinlicher aber nicht vor 214 erschienen sein.

Ein terminus ad quem wird sich leichter bestimmen lassen. Die Urkunde, in welcher Tert. ausdrücklich seinen Bruch mit den Katholikern bezeugt, adversus Praxean, stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 218. Früher kann sie nicht verfasst sein, da sie die Glaubensformel des Kallist voraussetzt. Diese Thatsache, obgleich nicht allgemein anerkannt, ist doch unbestreitbar. Auf den ersten Teil der Regel Kallists geht Tert. zwar nur mit zwei kurzen, aber hinreichend deutlichen Bemerkungen ein. Er sagt cap. 21: „einen andern als Logos Gottes, einen andern als Gott (mag auch Gott Logos sein, aber qua Sohn Gottes [scil. ist Gott Logos], nicht qua Vater“) [1]. Kallist hatte behauptet: „Der Logos selbst sei der Sohn, genannt werde derselbe auch Vater, sei aber eine Einheit, der unteilbare Geist [2]. Damit führte er den stoischen *λόγος-θεός* ein, gegen den Tert. hier protestiert, indem er behauptet, Gott sei Logos, aber nur sofern er Sohn, nicht auch sofern er Vater sei. Kallist hatte gesagt: *καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.* Darauf kommt Tert. cap. 26 zu sprechen; er will Joh. 1 14 mit Luc. 1 35 in Einklang bringen durch die Behauptung, der Logos sei im Geist und der Geist im Logos enthalten; dabei hat er Grund zu vermuten, seine Gegner würden argumentieren: „Der Geist Gottes ist Gott und die Kraft des

1) alium sermonem dei, alium deum (licet et deus sermo, sed qua dei filius, non qua pater); alium per quem omnia, alium a quo omnia. Oehler II. 680.

2) *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον.* (Phil. IX. 12. Dunker p. 458, 80).

Höchsten ist der Höchste"[1]). Dazu giebt ihm die Formel Kallists ein Recht; sie lehnt er ab mit den Worten: „Indem er (der Engel) aber sagt „der Geist Gottes", wenn auch „der Geist Gottes", so will er ihn trotzdem, da er ihn nicht direkt Gott nennt, als einen Teil des Ganzen verstanden wissen, der in die Rolle des Sohnes eintreten sollte[2])". Denn der starke Anklang, den Kallists Satz an Luc. 1 35 aufweist, veranlasste ihn, gerade diese Stelle heranzuziehen, die ihn doch in eine gewisse Verlegenheit brachte, da er, um sie mit Joh. 1 14 zu reimen, Logos und heil. Geist, die in seiner Theologie sonst zwei verschiedene Grössen sind, identificieren musste[3]). Auf die doppelte Gleichung Kallists: der Sohn ist identisch mit dem Vater, und der heil. Geist ist identisch mit dem Vater blickt er zurück in den Sätzen: Sicut ergo sermo dei non est ipse cuius est, ita nec spiritus, et si deus dictus est, non tamen ipse est, cuius est dictus. — — — Et ideo spiritus deus et sermo deus, quia ex deo, non tamen ipse ex quo est (Oehler II. 689).

Die Ausführungen Tert.s in capp. 27 ff. sind bestimmt durch den christologischen Teil der Kallistischen Formel. Tert. weiss wohl, welch ein Verlegenheitsprodukt diese höchst komplicierte Christologie ist; im Eingang von cap. 27 spricht er es aus[4]). Hier ist die Übereinstimmung mit Kallist schlagend, obgleich ihn Tert. nicht wörtlich citiert. Kallist fasst seine Christologie in die Sätze: *Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα. οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεούς,*

1) Nempe, inquiunt, spiritus dei [so ist natürlich zu konjicieren statt filius dei entsprechend dem ersten Gliede des Satzes: Spiritus dei superveniet in te; deus est, et virtus altissimi altissimus est. Oehler II. 689.

2) Dicens autem „spiritus dei", etsi „spiritus dei", tamen non directo deum nominans portionem totius intellegi voluit, quae cessura erat in filii nomen (ibid).

3) Hic spiritus dei idem erit sermo. (ibid).

4) Undique enim obducti de distinctione patris et filii, quam manente coniunctione disponimus, ut solis et radii et fontis et fluvii. per individuum tamen numerum duorum et trium, aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant. patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum. (Oehler II 690).

πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο. Tert. giebt den Inhalt dieser Sätze, auf den es ihm ankommt, in den Worten wieder: In einer Person unterscheiden sie beide, den Vater und den Sohn, indem sie sagen[1]), der Sohn sei das Fleisch d. h. der Mensch (d. h. Jesus), der Vater aber sei der Geist, d. h. Gott (d. h. Christus). Und die darauf bestehen, Vater und Sohn seien ein und derselbe, fangen schon an, mehr zu scheiden als zu vereinigen". Die Zusätze id est Jesum, id est Christum macht Tert. in der deutlichen Absicht, diese Christologie mit der Valentinianischen auf eine Stufe zu stellen[2]). Er widerlegt dann zunächst den Satz: der Mensch in Jesus Christus sei der Sohn, indem er ausführt: dass dann der zeugende göttliche Geist, der mit dem Logos identisch sei, sich in Fleisch verwandelt, also sein Wesen verwandelt haben müsse, das widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes und der Person Christi, der Gott und Mensch, aber nicht ein aus beiden gemischtes Drittes war. Mit der Wendung: „Aber nach dir soll ja der Geist für den Vater selbst gehalten werden" geht er dann zur Widerlegung des zweiten Satzes über: *τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα.* Der folgende Satz bei Kallist ist Eigentum des Irenaeus, dessen Theologie freilich er so wenig verstand, wie sie Tert. ganz erfasst hat; dieser Gedanke bot also Tert. keinen Stoff zur Polemik. Dagegen wendet er sich aufs schärfste gegen den Schlusssatz: *καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ;* er lehnt ihn ab: ergo nec compassus est pater filio und weist nach, dass ein Mitleiden auch ein Leiden sei. Interessant ist, wie sowohl Tert. wie Hipp. in dieser Formel die Absicht erkennen, eine direkte Blasphemie gegen den Vater zu vermeiden[3]). Hat Kallists Regel

---

1) statt des seltsamen discentes ist dicentes zu lesen.

2) Si enim alius est Jesus, alius Christus, alius erit filius, alius pater, quia filius Jesus et pater Christus. Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Jesum et Christum. (Oehler II. 691).

3) Scilicet directam blasphemiam in patrem veriti diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam patrem et filium duos esse, si filius sic quidem patitur, pater vero compatitur. (Oehler II. 695). vergl. Dunker p. 458

ihnen hierfür vielleicht einen Anhaltspunkt geboten? Oder hat Hipp. diese Vermutung von Tert. übernommen [1])?

Man kann die von Tert. bekämpfte Christologie nicht für die des Praxeas halten; dieser war, wenn auch nicht überhaupt der erste Patripassianer, so doch der erste modalistisch gerichtete Christologe im Abendland. Die hier vorliegende Christologie ist aber komplicierter als die des Kleomenes [2]) und des Zephyrin [3]) und zeigt deutlich das Bemühen, die Schwierigkeiten zu lösen, die jener aus der Berührung mit der wissenschaftlichen Theologie erwuchsen. Wäre sie von Praxeas entworfen, so hätten Kleomenes und Zephyrin eine Rückbildung unternommen, die deshalb unmöglich ist, weil die Probleme, mit denen der Modalismus belastet war, nicht einfach abgestreift werden konnten. Kallist hat seine Formel dem Bericht Hipp.s zufolge gleich nach dem Antritt seines Episkopates kundgegeben [4]), also im Jahre 217; adv. Praxean ist daher höchst wahrscheinlich 218 erschienen. In diesem Jahre besteht demnach die montanistische Gemeinde schon einige Zeit neben der Grosskirche. Der Schrift adversus Praxean gehen nun die Bücher de anima, de carne Christi, de resurrectione carnis voraus. De carne Christi wird in de resurectione citiert [5]); ebenfalls wird hier de anima erwähnt [6]). Da nun de resurrectione sich unmittelbar an de carne anschliesst — es ist schon geplant, als de carne begonnen wird [7]) —, so ist de anima das erste dieser Bücher. Zur Zeit von de anima ist nun die Trennung zwischen Montanisten und Katholikern vollendet; beide feiern gesonderte Gottesdienste [8]). Demnach ist de anima nach de ecstasi verfasst und

94: *οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον . . . . . ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποίκιλος.*

1) s. Nöldechen a. a. O. 132 f. 141. Jülicher Theol. Litt.-Ztg. 1889 S. 334.

2) Phil. IX. 10 (p. 450, 52 ff.)

3) Phil. IX. 11 (p. 450, 82 ff.)

4) s. Phil. IX. 12 (p. 456, 70 ff.)

5) Propterea et nos volumen praemisimus de carne Christi. de res. carn. c. 2. (Oehler II. 469).

6) Habet et iste a nobis plenissimum de omni statu animae stilum. de res. carn. 2. (Oehler II. 470/71).

7) Ut autem clausulam de praefatione communi faciat resurrectio nostrae carnis alio libello defendenda hic habebit praestructionem. de carne Chr. 25. s. Bonwetsch a. a. O. S. 50 Anm. 28.

8) vergl. die bekannte Stelle de anima 9: Nam quia spiritalia charis-

mithin auch die beiden andern Schriften. De ecstasi wird nun aller Wahrscheinlichkeit nach in adv. Marc. IV citiert [1]; jedenfalls fällt dieses Buch aber später, denn es dokumentiert den vollzogenen Bruch, indem es zum erstenmal die böse Bezeichnung „Psychiker" einführt. Es ist nun ebenfalls vor de carne Christi geschrieben; denn es wird hier citiert [2]. Dagegen ist adv. Marc. V erst nach de resurrectione verfasst, da Tert. hier auf dieses Buch zurückblickt [3]; es ist daher nicht klar, ob es auch noch vor adv. Prax. anzusetzen ist; wahrscheinlich ist dies wohl; denn in den letzten leidenschaftlichen Kämpfen mit den Psychikern von 219 —222 wird er kaum Ruhe zu solcher Arbeit gefunden haben. Aber die Möglichkeit muss offen bleiben, dass es überhaupt Tert.s letztes Buch ist und erst nach 222 fällt. In die Zeit zwischen de ecstasi und adv. Praxean fallen daher sicher 4, vielleicht 5 grössere Bücher; dieselbe kann also nicht allzu kurz gewesen sein. Die 4 Jahre, welche für diese Schriften zur Verfügung stehen, werden jedenfalls voll dadurch in Anspruch genommen. Aber da dieselben einen vielfach verwandten Stoff behandeln und adv. Marc. IV u. V sich an den Kanon des Marcion anschliessen, also an die künstlerische Kompositionskraft des Schriftstellers keine sehr hohen Anforderungen gestellt haben, so ist die Abfassung dieser Schriften innerhalb des vier- bis viereinhalbjährigen Zeit-

---

mata agnoscimus, post Johannem quoque prophetiam meruimus consequi. est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur. — — — — — post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur) etc. (Reiff. p. 310 17). Der erste Satz macht evident, dass unter nos die Montanisten verstanden sind. s. Bonwetsch a. a. O. S. 48 gegen Haucks entgegengesetzte Behauptung.

1) adv. Marc. IV 22: Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione qua defendimus (verteidigt haben) in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire? (Oehler II. 215).

2) De carne Chr. 7: audiat igitur et Apelles quid iam responsum sit a nobis Marcioni eo libello, quo evangelium ipsius provocaviums (Oehler II. 429) vergl. adv. Marc. IV. 1: Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam evangelium provocamus. (Oehler II. 159).

3) adv. Marc. V. 10: Revertamur nunc ad resurrectionem, cui et alias quidem proprio volumine satisfecimus omnibus haereticis resistentes. (Oehler II. 302).

raumes nicht unmöglich, selbst wenn noch das 7. Buch de ecstasi in denselben hineinfallen sollte. Können also die ersten Bücher dieses Werkes nicht vor 214 erschienen sein, so ist ein viel späterer Termin doch ebenso bestimmt ausgeschlossen. Sind also die ersten 6 Bücher von de ecstasi um 214 herausgekommen, so kann die Quelle des Epiphanius nicht vor 215 verfasst sein. Sie braucht aber nicht gleich in diesem Jahr erschienen zu sein, da sich als ihr eigentlicher und einziger Zweck durchaus nicht die Widerlegung des Tertullianischen Buches nachweisen lässt; dazu wäre sie schon viel zu kurz. Sie setzt dessen Gedanken nur voraus. Es hindert also nichts, ihre Abfassung dicht vor der von de monogamia anzusetzen.

4. Der Verfasser der Quelle von Epiph. 48 c. 1—13.

Über den Verfasser der Quelle ist bisher folgendes als feststehend anzusehen:

1. Er schreibt in Rom.
2. Er hat seine Schrift nicht vor 215 verfasst.
3. Er vertritt nicht den Standpunkt des Kallist, der mehrfach Verheiratete in den Klerus aufnahm, sondern hält fest an der alten Praxis; dies ist wichtig festzustellen, da seine Schrift auch nach 217 verfasst sein kann; wir werden ihn auf keinen Fall unter den Anhängern des Kallist suchen dürfen.

Durch diese Ergebnisse sind von der Autorschaft ausgeschlossen einmal der anonyme Antimontanist, dessen Schrift Eusebius in der Kirchengeschichte B. V. c. 16. 17 excerpierte [1]) — dieser schreibt im Orient bedeutend früher —, sodann Apollonius, auf den Hilgenfeld verfallen war, — ganz dieselben Gründe sprechen gegen ihn —, endlich auch Rhodon, in welchem Voigt den Verfasser vermutete; denn dieser war nach Hieronymus [2])

1) An ihn dachte Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865. S. 225. Er hält ihn für identisch mit Miltiades, hat diesen Irrtum aber später berichtigt. Jahrb. f. d. Th. 1869 S. 159. Quellen zur ältesten Ketzergesch. 1875 S. 101.

2) Rhodon, genere Asianus, a Tatiano — — Romae in scripturis eruditus edidit plurima praecipuumque adversus Marcionem opus. — — — — — — meminit in eodem libro quem scripsit ad Callistionem, Tatiani se fuisse auditorem. Sed et in hexemerum elegantes tractatus composuit et

unter Commodus und Severus schriftstellerisch thätig; er wird auch, wenn er nach einer durchaus nicht unzweideutigen Notiz des Eusebius dem Kallist eine Schrift widmete, zu dessen Partei gehört haben, kann also mit dem Verf. unserer Quelle nicht identisch sein; endlich ist das Zeugnis des Hieronymus, auf das Voigt sich beruft, durchaus nicht zuverlässig [1]). Aber Voigt wollte nur eine Vermutung aussprechen; ehe wir sie prüfen, können wir daher versuchen, ob sich nicht eine Ansicht über den Verfasser aufstellen lässt, die mehr als Vermutung ist.

Die drei für den Verfasser ermittelten Merkmale passen vortrefflich auf Hippolyt. Er steht in Rom um 215 im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Kämpfe, und er vertritt in der Ehefrage ganz die Anschauung, die wir in unserer Quelle finden und die sich aus de monogamia für Tert.s Gegner ergiebt. Bonwetsch [2]) hat ihn von vornherein für den Verfasser gehalten; nur identificierte er unsere Quelle mit Hippolyts Schrift *περὶ χαρισμάτων*, die in dem auf dem Sessel seiner Bildsäule eingegrabenen Katalog seiner Schriften sich findet. Als daher von Achelis [3]) der definitive Nachweis erbracht war, dass die Schrift *περὶ χαρισμάτων* zum grössten Teil in den ersten beiden Kapiteln des 8. Buches der Apostolischen Constitutionen enthalten sei, wurde seine Hypothese in der vorgetragenen Form unhaltbar. Damit ist aber keineswegs die Autorschaft Hippolyts überhaupt unmöglich geworden; im Gegenteil Bonwetsch und mit ihm Achelis halten dieselbe fest [4]).

Voigt hat sie angefochten; indem er behauptet, Hippolyt als Schüler des Irenaeus könne nicht die Anschauung gehabt haben, dass die Prophetie mit der apostolischen Zeit in der Kirche aufgehört habe [3]), und nach constit. ap. VIII, 1. 2 habe er sie auch nicht gehabt. Aber ist sie denn in unserer Quelle vertreten? Ihr Verfasser erklärt ausdrücklich: Die heil. Kirche Gottes nimmt in gleicher Weise die Charismen an, aber die wirklichen Cha-

adversus Cataphrygas insigne opus, temporibusque Commodi et Severi floruit. de vir. ill. 37.

1) s. Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. S. 599.

2) Gesch. d. Montanismus S. 36 f.

3) Die Canones Hippolyti T. und U. VI. 4 S. 269 ff.

4) Nach freundlichst gewährter mündlicher Auskunft. a. a. O. S. 219 ff.

rismen und die schon in der heil. Kirche Gottes durch den heil. Geist geprüft sind von Propheten und Aposteln und vom Herrn selbst her, da der Apostel Johannes in seinem Brief sagt: Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind[1]). Es ist zwar hieraus nicht ohne weiteres klar, welche Charismen gemeint sind, zumal sich nicht entscheiden lässt, ob *παρὰ* bei dieser Übersetzung im richtigen Sinne genommen ist. Aber wenn das Wort des Johannes citiert wird: Prüfet die Geister, so wird man doch zunächst an prophetische Geister denken. Es giebt also noch Charismen in der Kirche, aber nur solche, die der heil. Geist erprobt hat als von den Propheten und den Aposteln und dem Herrn herrührend. Daher müssen die Geister geprüft werden, ob ihre Charismen echt sind. Diese Prüfung will der Verf. im folgenden vornehmen, wie er cap. 3 ankündigt: „Indem wir das von ihnen Gesagte vergleichen, was nach dem alten und neuen Testament wirklich da ist und wirklich erfüllt ist und prophetische Rede ist, wollen wir prüfen, was Prophetie und was Pseudoprophetie ist“[2]). Dies setzt eigentlich schon voraus, dass das Vorkommen der Prophetie in der Kirche in des Verfassers Augen nichts Unregelmässiges war, sonst wäre keine ins einzelne gehende Prüfung der montanistischen Prophetien, sondern eine principielle Abweisung des Anspruches, neue Offenbarungen zu empfangen, am Platz.

Die eigentliche Entscheidung dieser Frage kann aber nur durch eine Analyse von cap. 2 erzielt werden. Hier wird zunächst die Absicht ausgesprochen, die Montanisten von ihren eigenen Ansprüchen aus zu widerlegen. Dann heisst es weiter: „Denn wenn Charismen angenommen werden müssen und in der Kirche Charismen sein müssen, wie kommt es dann, dass sie nach Montan und Priscilla und Maximilla keine Propheten mehr haben?

---

1) *καὶ ἡ ἁγία δὲ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ὁμοίως τὰ χαρίσματα δέχεται, ἀλλὰ τὰ ὄντως χαρίσματα καὶ ἤδη ἐν ἁγίᾳ θεοῦ ἐκκλησίᾳ διὰ πνεύματος ἁγίου δεδοκιμασμένα παρά τε προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου, φάσκοντος τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου κτλ.* (p. 428 22).

2) *συγκρίνοντες γὰρ τὰ παρ' αὐτῶν εἰρημένα καὶ τὰ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθ'κην καὶ καινὴν ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γενόμενα καὶ πεπροφητευμένα δοκιμάσωμεν, ποία προφητεία τυγχάνει, ποία δὲ ψευδοπροφητεία* (p. 428, 32 ff.). Der von Voigt (a. a. O. S. 15 ff.) vorgeschlagenen Übersetzung kann ich mich nicht anschliessen, da *πεπροφητευμένα* nicht sagen kann, was er hineinlegt (s. Näheres darüber IV 2).

Ist etwa die Gnade unwirksam geworden? Unwirksam aber wird die Gnade nicht in der heil. Kirche, das sei ferne“ [1]). Voigt meint (S. 12), mit dem letzten Satze werde den Montanisten spöttisch ein Wort entgegengehalten, das sie selbst im Munde führten. Aber *ἡ ἁγία ἐκκλησία* bezeichnet in der ganzen Quelle bestimmt die katholische Kirche im Gegensatz zu der phrygischen Gemeinde; ohne zwingende Gründe darf man daher diesen Sinn nicht aufgeben. Dann wird der Frage: Ist etwa die Gnade unwirksam geworden? die Behauptung entgegengestellt: In der heil. Kirche ist ein solches Unwirksamwerden nicht denkbar, woraus sich ungezwungen die Folgerung ergiebt: also können sich die montanistischen Gemeinden nicht zu der *ἁγία ἐκκλησία* rechnen. Dies ist die eine Seite der Alternative, in welche die Montanisten versetzt werden; die folgenden Sätze bringen die andere Seite: „Wenn aber bis zu einem gewissen Zeitpunkt die als Propheten Aufgetretenen prophezeit haben und nicht mehr prophezeien, so haben auch nicht Priscilla und Maximilla prophetisch geredet nach den durch die heil. Apostel in der heil. Kirche anerkannten Prophetien“ [2]). Voraussetzung ist hier: Die Kirche hat ihre volle Ausstattung an Charismen im apostolischen Zeitalter empfangen, und diese Charismen bleiben ihr in vollem Umfang erhalten. Unter dieser Voraussetzung ist dann der Schluss möglich: Haben die montanistischen Charismen eine bestimmte zeitliche Grenze, nach der sie aufhören, so gehören sie nicht zu den Charismen, die der Kirche als Erbe der apostolischen Zeit gehören, da von diesen keins verloren gehen kann. Die montanistischen Prophetien sind also erst nach dem Ende der apostolischen Zeit eingeführt und daher Pseudocharismen. Die Montanisten stehen darnach in folgendem Dilemma: entweder halten sie mit der Kirche die Anschauung fest, was sie unter Gnade verstehen, könne nicht unwirksam werden; dann müssen sie aber

1) *Ἰδοὺ γὰρ ἐξ αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἐλέγχονται μὴ δυνάμενοι πληροῦν τα ὑπ᾽ αὐτῶν ἐν φιλονεικίᾳ ὑπισχνούμενα. εἰ γὰρ δεῖ χαρίσματα δέχεσθαι καὶ δεῖ εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, πῶς οὐκέτι μετὰ Μοντανὸν καὶ Πρίσκιλλαν καὶ Μαξίμιλλαν ἔχουσι προφήτας* (p. 427, 8).

2) *εἰ δὲ ἕως τινὸς προεφήτευσαν οἱ προφητεύσαντες, καὶ οὐκέτι προφητευουσιν, ἆρα οὔτε Πρίσκιλλα οὔτε Μαξίμιλλα προεφήτευσαν μετὰ τὰς προφητείας τὰς διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ δοκιμασθείσας* (p. 427, 14 ff.)

den Standpunkt verlassen, auf dem sie nach Maximilla keine Propheten mehr anerkennen wollen und damit den darauf bezüglichen Ausspruch der Maximilla desavouieren; oder sie behaupten eine bestimmte Grenze ihres prophetischen Charisma, dann gehört dies aber nicht zu den Charismen der apostolischen Zeit, von denen keins unwirksam wird; die montanistischen Propheten haben sich also von einem Lügengeist inspirieren lassen. In jedem Fall sind sie Pseudopropheten [1]. Dazu bringt das folgende nun den urkundlichen Beleg durch ein Wort der Maximilla: „Nach mir wird keine Prophetie mehr sein, sondern das Ende". Von diesem Wort hat Epiphanius durch einen Einschub (p. 427 29—428 16) die dazu gehörenden Schlusssätze getrennt: „Denn wenn Maximilla sagt: ein Prophet wird nicht mehr sein, so schliesst sie aus, dass bei ihnen das Charisma ist und noch bis jetzt sich erhält. Wenn aber bis auf sie das Charisma bleibt, wie ich vorher sagte, so ist auch sie nicht das Ende der Charismen" [2]. Die ganze Argumentation ruht auf zwei Voraussetzungen: 1. Die Gnade des heil. Geistes muss in der Kirche wirksam bleiben. 2. Der Charakter der Kirche wird durch die apostolische Zeit bestimmt. Aus der ersten folgt, dass es keine Grenze für das prophetische Charisma giebt, aus der zweiten, dass der Montanismus nicht durch Einführung einer neuen Art von Prophetie den Charakter der Kirche verändern durfte. Wie die zweite Voraussetzung ein kirchlicher Grundsatz ist, so haben wir auch in der ersten einen kirchlichen Kanon und nicht eine montanistische Anschauung zu

1) *ἢ γὰρ δείξωσιν εἶναι προφήτας μετὰ Μαξίμιλλαν, ἵνα μὴ ἀργήσῃ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη χάρις, ἢ οἱ περὶ Μαξίμιλλαν ψευδοπροφῆται εὑρεθήσονται, μετὰ τὸν ὅρον τῶν προφητικῶν χαρισμάτων, τολμήσαντες οὐκ ἀπὸ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης δαιμονίων ἐνθουσιασθῆναι καὶ φαντασιάσαι τοὺς ἀκούοντας αὐτῶν* (p. 427, 18 ff.)

2) *εἰ γὰρ λέγει Μαξίμιλλα ὅτι προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἄρα ἀναιρεῖ τὸ εἶναι παρ' αὐτοῖς τὸ χάρισμα καὶ εἰς ἔτι δεῦρο φέρεσθαι. εἰ δὲ ἕως αὐτῆς μένει τὸ χάρισμα, ὡς προεῖπον, ἄρα καὶ αὐτὴ οὐκ ἔστιν* [τέλος] *τῶν χαρισμάτων* (p. 428, 16 f.). Die Einschiebung des *τέλος* ist eine höchst glückliche Korrektur von ›onwetsch. Sie beseitigt den Ausdruck: *οὐκ ἔστιν τῶν χαρισμάτων*, der, um verstanden zu werden, im Sinne der von Oehler aufgenommenen Lesart „*μετέσχεν τῶν χαρισμάτων*" gedeutet werden muss. Dies macht erst die ganze Beweisführung verständlich; es ist dieselbe Alternative wie p. 427, 19—25, nur in ganz specieller Beziehung auf Maximilla.

sehen. Der Satz: *οὐκ ἀργεῖ ἡ χάρις ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ, μὴ γένοιτο* ist also nicht ein Schlagwort der Montanisten, sondern völlig ernst zu nehmen.

Es bleibt nun die Frage: Wie hat der Verf. sich das Fortwirken der Gnade gedacht, da er die montanistische Form desselben ablehnt? Welche Charismen erkennt er als kirchlich an? Auskunft darüber giebt der folgende Satz: Denn der Herr hat die Kirche versiegelt und hat ihr die Fülle der Charismen gegeben. Denn jedesmal, wenn der Drang in den Propheten war, dann weissagten in wahrhaftigem Geist und mit unverwirrtem Gemüt und bei voller Vernunft die Heiligen selbst das alles, erfüllt vom heil. Geist, nach dem Masse der vom Geist einem jeden verliehenen Gaben und nach dem Masse des Glaubens zum allgemeinen Nutzen [1])". Die wahren Charismen sind also diejenigen, welche der Herr selbst seiner Kirche gegeben hat, und die Merkmale der Prophetie, welche von ihm ausgeht, sind: 1. die Heiligen [2]) geben ihre Weissagungen bei vollem Bewusstsein, 2. die Prophetie entspricht den einem jeden vom heil. Geist verliehenen Charismen und dem Glauben der Kirche und dient dem allgemeinen Nutzen. Jede Prophetie, die diese Merkmale aufweist, wird in der Kirche anerkannt. Hieraus wird klar, was unter den *χαρίσματα ἤδη ἐν ἁγίᾳ θεοῦ ἐκκλησίᾳ διὰ πνεύματος ἁγίου δεδοκιμασμένα παρά τε προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου* zu verstehen ist; es sind dies Charismen, welche von Propheten, Aposteln und vom Herrn selbst der Kirche mitgeteilt sind und eben wegen dieses Ursprungs als vom heil. Geist approbiert gelten. Die Montanisten führen eine Form charismatischer Begabung ein, welche den Kreis der durch die Apostel auf den Herrn zurückgehenden Charismen überschreitet; dadurch erweisen sie sich als häretisch. Diese Anschauung wird vortrefflich erläutert durch die Darstellung

1) *ἐσφραγισε γὰρ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπλήρωσεν αὐτῇ τὰ χαρίσματα. ὅτε γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις, ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐρρωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ οἱ αὐτοὶ ἅγιοι τὰ πάντα ἐπροφήτευον, ἐμπιπλώμενοι πνεύματος ἁγίου, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἐκ πνεύματος χαρισμάτων ἑκάστῳ διδομένων καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως πρὸς τὸ συμφέρον* p. 428, 21—28.

2) *οἱ αὐτοὶ ἅγιοι* ist ein eigentümlicher Ausdruck, der die kirchlichen Propheten als einfache, auf innern Drang redende Gemeindeglieder in Gegensatz zu den berufsmässigen Propheten des Montanismus setzt.

der Const. Apost. VIII cap. 1, also durch Hippolyts Schrift *περὶ χαρισμάτων*. Hier heisst es: [*κύριος*] *εἰκότως ὡς ἂν τετελειωμένων ἡμῶν φησι πᾶσιν ἅμα περὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ διὰ τοῦ πνεύματος διδομένων χαρισμάτων* * *Σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασι ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσι, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, ὄφεις ἀροῦσι, κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψει, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσι καὶ καλῶς ἕξουσι· τούτων τῶν χαρισμάτων πρότερον μὲν ἡμῖν δοθέντων τοῖς ἀποστόλοις μέλλουσι τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλειν πάσῃ τῇ κτίσει, ἔπειτα δὲ τοῖς δι' ἡμῶν πιστεύσασιν ἀναγκαίως χορηγουμένων.* (Lag. p. 231). Hier erkennen wir, was *τὰ ὄντως χαρίσματα* sind: Die Kraft, Dämonen auszutreiben, die Fähigkeit zu prophetischer Rede, die Sicherheit gegen Gift, die Gabe, Kranke zu heilen. Sie sind vom Herrn selbst auf die Apostel übertragen und von diesen weiter auf die andern Gläubigen fortgepflanzt; es ist kein Gläubiger ohne ein geistliches Charisma [1]). Hier bestätigt sich, dass der Ausdruck *οἱ αὐτοὶ ἅγιοι τὰ πάντα ἐπροφήτευον* in Epiph. h. 48 c. 3 absichtlich gewählt ist, um die Gelegenheitsprophetie, die alle Gläubigen je nach ihrer individuellen Begabung ausüben, der Berufsprophetie montanistischer Ekstatiker entgegenzusetzen. Hier findet sich die Erklärung der Worte in Epiph. h. 48 c. 1. *τὰ χαρίσματα — — — παρά τε προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου;* es ist damit gesagt: Die Charismen, hier speciell die prophetischen, da diese im Streit mit den Montanisten vor allen in Frage kamen, sind vom Herrn auf die Apostel übertragen und von diesen den christlichen Propheten mitgeteilt; diese Reihe wird hier von ihrem Endglied aus auf ihren Anfangspunkt zurückverfolgt; aus den Const. apost. wird klar, dass nicht alttestamentliche Propheten gemeint sind, und in der durch sie gewonnenen Auffassung wird das *αὐτοῦ τοῦ κυρίου* recht verständlich: die kirchlichen Charismen gehen durch die Kette der Propheten und Apostel auf den Herrn selbst zurück, und eben ihres vollkommenen Ursprungs wegen sind sie *διὰ τοῦ πνεύματος δεδοκιμασμένα*.

1) *χαρίσματα δὲ λέγομεν τὰ διὰ * σημείων, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος πιστεύσας διὰ Χριστοῦ εἰς τὸν θεὸν, ὃς οὐκ εἴληφε χάρισμα πνευματικόν* (Lag. 232, 12).

Beide Schriften stimmen auch in der Anschauung überein, wonach jedem ein bestimmtes Mass charismatischer Begabung zu teil wird, welches ihn in der Ausübung seiner Wirksamkeit bestimmen soll [1]). Mehr noch fällt die gemeinsame Betonung des Zweckes in die Augen, dem die wahren Charismen dienen; sie sollen das Wohl der Menschen fördern, indem sie die Ungläubigen zum Glauben bringen, sollen also auch zugleich die Ausbreitung der Kirche zum Zweck haben [2]).

Die Vergleichung der Quelle des Epiphanius mit der Schrift Hippolyts weist keine verschiedene Anschauung über die Charismen bei beiden auf. Im Gegenteil, die Übereinstimmung zwischen beiden ist so weitgehend, dass sie kaum anders als durch die Annahme der Identität der Verfasser erklärlich wird. Zu gleicher Annahme drängt eine Berührung, die sich zwischen unserer Quelle und dem vierten Buch von Hippolyts Danielkommentar findet [3]). Hier heisst es: *Καὶ ἐπάγει λέγων*, „*καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην.*“ *Ἐπειδὴ γὰρ πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν αὐτὸς παρῆν, ὁ νόμος γὰρ καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἔδει τὰ ὑπ᾽ ἐκείνων λαληθέντα σφραγίζεσθαι καὶ πληροῦσθαι.* Nach dem unmittelbar vorhergehenden Satz: *ὅσοι δὲ ἠπείθουν*

1) vergl. Epiph. h. 48 c. 3: *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἐκ πνεύματος χαρισμάτων ἑκάστῳ διδομένων* mit Const. apost. VIII c. 1: *οὐκ ἐπάναγκες οὖν πάντα πιστὸν δαίμονας ἐκβάλλειν ἢ νεκροὺς ἀνιστᾶν ἢ γλώσσαις λαλεῖν ἀλλὰ τὸν ἀξιωθέντα χαρίσματος ἐπὶ τινὶ αἰτίᾳ χρησίμῃ εἰς σωτηρίαν τῶν ἀπίστων δυσωπουμένων πολλάκις οὐ τὴν τῶν λόγων ἀπόδειξιν ἀλλὰ τὴν τῶν σημείων ἐνέργειαν ἀξίων ὄντων σωτηρίας.* (Lag. 231, 18). Die Anschauung ist bei beiden dieselbe, wenn auch der Antimontanist des Epiph. auf die prophetische Gabe speciell das anwendet, was hier von der charismatischen Begabung im allgemeinen gesagt ist. Die Verschiedenheit entspricht nur der verschiedenen Tendenz beider Schriften.

2) vergl. Const. ap. VIII c. 1: *οὐκ εἰς τὴν τῶν ἐνεργούντων ὠφέλειαν, ἀλλ᾽ εἰς τὴν τῶν ἀπίστων συγκατάθεσιν.* (Lag. 231) und die Anm. 1 citierte Stelle mit Epiph. h. 48 c. 3: *προεφήτευσαν — — κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως πρὸς τὸ συμφέρον* Dass mit den Worten *πρὸς τὸ συμφέρον* auch hier die Förderung des Glaubens und die Erbauung der Kirche gemeint ist, zeigen die folg. Sätze: *τί οὖν συμφέρον οὗτοι εἰρήκασιν η ποῖον ἀνάλογον τῆς πίστεως; πῶς δὲ οὐχὶ μᾶλλον οἵτοί εἰσιν περὶ ὧν εἶπεν ὁ κύριος ὅτι* folgt Mt. 7, 15.

3) Das neuentdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, herausgeg. v. Bratke 1891. S 26, 29. Auf die Stelle machte mich Herr Prof. Bonwetsch gütigst aufmerksam.

αὐτῷ τούτων ἐσφραγίζοντο αἱ ἁμαρτίαι, τηρούμεναι εἰς κρίσιν bedeutet *σφραγίζειν* hier „versiegeln" in dem Sinne von „sicher aufbewahren, einschliessen". Die Worte des Propheten mussten also wegen der Erscheinung des Herrn, der ihre Erfüllung ist, durch Siegel gesichert werden, damit weder Zusätze noch Abzüge gemacht werden können. Zugleich mussten sie aber auf ihren vollen Gehalt gebracht werden, so dass weitere Zusätze nicht gemacht zu werden brauchen. Dieselbe Formel in demselben Sinne gebraucht findet sich haer. 48 c. 3: *ἐσφράγισε γὰρ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπλήρωσεν αὐτῇ τὰ χαρίσματα.* Damit soll im Zusammenhang gesagt sein: Der Herr versiegelte seine Kirche, sodass ihre Ausstattung an Gütern weder vermindert noch vermehrt werden kann, und zugleich brachte er ihre Charismen auf ihre Vollzahl, ihren vollen Gehalt, sodass eine Vermehrung derselben unnötig ist[1]. Die Formel *σφραγίζειν καὶ πληροῦν* ist also beide Male ganz in demselben Sinne, das eine Mal auf die alttestamentlichen Prophetien, das andere Mal auf die neutestamentlichen Charismen, angewendet, und dabei doch mit Variationen, die deutlich beweisen, dass sie keine im allgemeinen Gebrauch befindliche Redensart, sondern in beiden Fällen eine ursprüngliche Prägung ist. Daher wird man beide Schriften auf denselben Verfasser zurückführen müssen.

Im Danielkommentar finden wir ferner ein Urteil Hippolyts über die Montanisten, das mit dem unserer Quelle vollkommen harmoniert: *καὶ νῦν δέ τινες τὰ ὅμοια τολμῶσι προσέχοντες ὁράμασι ματαίοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων καὶ ἐν σαββάτῳ καὶ Κυριακῇ πολλάκις νηστείαν ὁρίζοντες ἣν ὁ Χριστὸς οὐχ ὥρισε, τὸ τοῦ Κυρίου εὐαγγέλιον ἀτιμάζουσιν*[2]. Wenn eine Partei charakterisiert wird, sie richte sich nach leeren Gesichten und setze Termine für Fasten gesetzlich fest, für welche Christus keine Vorschrift gegeben habe, so werden höchst wahrscheinlich

1) In diesem Sinn verstanden spricht der Satz die Voraussetzung für die Argumentation in cap. 2 aus: wenn er überhaupt eine Grenze für die montanistische Prophetie giebt, so hat dieselbe nicht zu der Ausstattung der Kirche in der apostolischen Zeit gehört, denn der Herr hat die Kirche versiegelt und ihre Charismen auf die Vollzahl gebracht, so dass weder neue hinzugefügt werden noch ursprüngliche verloren gehen können.

2) s. Bratke S. 17, 4 ff.

die Montanisten gemeint sein [1]), obwohl sich nicht nachweisen lässt, dass sie Fasten auch auf den Herrntag angesetzt haben. Demnach wendet auch Hippolyt 1. Tim. 4 1 ff. auf dieselben an, denn hierauf ist zweifellos angespielt. Er stimmt also in seinem Urteil über die Phryger vollkommen mit dem Antimontanisten des Epiphan. überein, der sie ebenfalls unter das Gericht des Wortes 1. Tim. 4 1 ff. stellt. Wenn dieser besonders ihre Ehepraxis, jener ihre Fastendisciplin rügt, wie es auch Phil. VIII. 19. X. 25 thut, so darf dies an der Identität des Schriftstellers nicht irre machen. Hippolyt hatte in seinem antimontanistischen Traktat Tert.s Schrift de ecstasi vor Augen. Bestätigt sich die an sich durchaus nicht unwahrscheinliche Vermutung Zahns [2]), der Verf. des Praedestinatus habe seine ihm eigentümlichen Mitteilungen über die Bestreiter des Montanismus aus Tert.s Buch de ecstasi, so könnte dort auch ein Satz gestanden haben, den er wörtlich citiert: Hoc solum discrepamus (inquit), quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus [3]). Dann hätte Tert. eine Abweichung der Montanisten nur in der Ehepraxis zugestanden, und es ist sehr wohl zu begreifen, wenn Hippolyt in seiner Polemik die Anklage auf Häresie nur auf die von dem Montanisten selbst zugestandene Abweichung von der kirchlichen Praxis gründet. Hebt er an andern Stellen die Verstösse gegen die Fastenpraxis hervor, so ist das nicht auffallend. Jedenfalls beweist der Danielkommentar, dass Hippolyt zu gewissen Zeiten schärfer über die Montanisten geurteilt hat als in den Philosophumenis. Wenn hier sein Urteil milder auszufallen scheint, so mag das in den Erfahrungen, die er inzwischen mit der Grosskirche gemacht hatte, seinen Grund haben. Die schärfere Beurteilung, welche die Montanisten in der Quelle des Epiph. erfahren, kann keinesfalls einen Zweifel an der Autorschaft Hippolyts be-

1) So Harnack Theol. Litt. Ztg 1891 S. 36 Anm. 7 und Bonwetsch nach mündlicher Mitteilung

2) a. a. O. S. 51 ff. Hennecke Theol. Litt. Ztg. 1894 p. 440 verhält sich zwar ablehnend gegen diese Vermutung, aber lediglich aus Misstrauen gegen Praedestinatus; das ist aber gerade hier ungerechtfertigt: denn Praed. lehnt die Verleumdung gegen die Montanisten bezüglich der blutigen Mysterien ab, indem er sich auf ältere Quellen beruft. Gerade hier darf man ihm wohl trauen.

3) Migne Tom. 53 p. 596. Die Form des Satzes ist ganz Tertullianisch (non recipimus — non recusamus!)

gründen, und wenn Voigt [1]) sich auf das Zeugnis des Stephanus Gobarus für die mildere Gesinnung desselben gegen die Montanisten beruft, so wird dies Zeugnis eben der Äusserung im Danielkommentar gegenüber wertlos.

Zum Schluss noch folgende Erwägung: Epiphanius benutzt als Quelle das Syntagma Hippolyts; die erste Hälfte des ersten Kapitels, abgesehen von den einleitenden Worten (Dind. p. 426, 13—21), stammt auch in haer. 48 daher. Wo ihm das Syntagma nicht genügt, benutzt er andere Schriften Hippolyts, so den Traktat gegen Noet in haer. 57 und nach Lipsius [2]) auch die Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes. Liegt es nicht nahe, auch hier die Benutzung einer Hippolytischen Schrift anzunehmen? Wenn aber diese nächstliegende Annahme nirgends Widerspruch findet, sondern durch eine Reihe von Beobachtungen bestätigt und gestützt wird, so dürfte sie den erreichbar höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Wir dürfen somit die Thatsache konstatieren, dass Hippolyt in der Zeit der beginnenden Auseinandersetzung mit Zephyrin und Kallist auch eine Schrift verfasste, in welcher er seinen kirchlichen Standpunkt von dem der Montanisten scharf unterschied und den letzteren energisch bekämpfte.

III. Origenes' Stellung im antimontanistischen Kampfe des Abendlandes.

In der Zeit von etwa 215—222 fanden im Abendland Kämpfe zwischen Katholikern und Montanisten statt, in deren Verlauf der Montanismus aus der Stellung einer schismatischen Sekte in

1) a. a. S. S. 220: *τίνας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως.* — Es ist schwer, aus diesen Worten eine milde Gesinnung gegen die Montanisten herauszulesen. Welches die opiniones oder suspiciones Hippolyts über die Montanisten waren, ist gar nicht gesagt. Wohl aber ist gesagt, dass sich Hipp. ausführlicher über die Montanisten ausgesprochen haben muss, als er es in dem Abschnitt thut, den Pseudotert. vom Syntagma erhalten hat.

2) Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 1874 S. 113 f. Genau so wie Lipsius sich dort die Benutzung dieser Schrift zur Ergänzung des Syntagma denkt, wäre die der antimontanistischen Schrift vorzustellen.

die einer häretischen Bewegung gedrängt wurde. Hippolyt greift ihre Prophetie und ihre Ehepraxis an, Kallist spricht wegen ihrer Fastendisciplin das Anathem über sie aus. Haben diese Kämpfe weitere Kreise in Bewegung versetzt? Im Anschluss an Döllinger, Langen und Harnack habe ich nachzuweisen versucht, in wie hohem Masse Origenes für den Streit zwischen Hippolyt und Kallist interessiert gewesen ist. Sollte er nicht auch in dem Kampf zwischen Katholikern und Montanisten Partei ergriffen haben? Wenn derselbe seine Aufmerksamkeit erregte, gewiss. Dies festzustellen, ist aber für die Beurteilung der Bedeutung dieses Kampfes von Wichtigkeit. Denn nur hiernach wird sich entscheiden lassen, ob es sich nur um einen litterarischen Waffengang zwischen Hippolyt und Kallist einerseits und Tertullian andererseits handelte oder ob die litterarischen Denkmäler Urkunden einer tiefer gehenden Bewegung sind.

In dem von Hieronymus in einem Brief an die Paula überlieferten Verzeichnis von Schriften des Origenes[1]), das wahrscheinlich auf dem Katalog des Pamphilus ruht, findet sich folgende Stelle: In epistolam ad Hebraeos hom. XVIII. — De pace hom. I. — Exhortatoria ad Pioniam. — De ieiunio. — De monogamis et trigamis hom. II. — In Tarso hom. II. — Bei dieser von Pitra aufgenommenen Lesart ist befremdend, 1. dass exhortatoria ad Pioniam genannt werden ohne nähere Bezeichnung des Inhaltes und ohne Angabe der Bücherzahl. 2. dass die Schriften exhortatoria ad Pioniam und de ieiunio eine Ausnahme in der ganzen Reihe bilden, indem sie nicht als „homiliae" bezeichnet werden. Was will der gänzlich unbestimmte Titel exhortatoria ad Pioniam besagen, und wie kommen die beiden ihrer Art nach unbestimmten Schriften unter die Homilien? Diese beiden Schwierigkeiten lösen sich bei der von Redepenning und Fr. Ritschl aufgenommenen Lesart, deren Abdruck auch nach Harnack wohl den Vorzug vor dem Pitras verdient; darnach heisst es: De pace hom. I. — Exhortatoria ad Pionam (?): de ieiunio, de monogamis et trigamis hom. II. — In Tarso hom. II. Dieser Lesart zufolge hätte Origenes zwei Homilien paränetischen Inhalts gehalten, an Pio-

1) Abgedruckt Zs. f. d. hist. Theol. 1851 S. 66ff. von Redepenning; nach einer neuen Kollation bei Pitra, Specileg. Solesm. III (1885). Hiernach bei Harnack, Altchristl. Litt. Gesch. S. 334f.

nius oder Pionia gerichtet, von denen die eine den Titel de ieiunio, die andere de monogamis et trigamis führte. Wahrscheinlich sind hier zwei paränetische Schriften als Homilien bezeichnet; denn es wäre ganz vereinzelt, dass Homilien an eine bestimmte Person gehalten wären. Aus den Angaben des Katalogs können wir nun über diese paränetischen Schriften folgendes schliessen:

1. Sie sind als ein Werk bezeichnet, das in zwei Teile zerfällt; daher werden sie von Anfang an in einem Buche zusammen gestanden haben; sie sind also auch wohl etwa gleichzeitig erschienen.

2. Sie sind an eine Person gerichtet; die behandelten Fragen müssen für dieselbe nahe bei einander gelegen haben, da sie sowohl in dem Verhalten zur Ehe wie in dem zum Fasten zu gleicher Zeit durch Ermahnungen bestimmt werden musste.

3. Da die Schriften paränetischen Inhalts sind, also den Adressaten zu irgend einer praktischen Entscheidung drängen wollen, so werden sie in einer Zeit verfasst sein, wo man schwanken konnte, wie man sich in diesen Fragen zu entscheiden habe.

Es kommt nun darauf an festzustellen, ob die Abfassungszeit jener Schriften eine Periode des Kampfes war. Wir fragen also: Hatten die beiden Schriften bei ihrem paränetischen Inhalt zugleich eine polemische Tendenz? Zur Entscheidung dieser Fragen sind wir lediglich auf die Titel angewiesen. Aus der Überschrift de ieiunio lässt sich kein Schluss ziehen; dagegen kann man in dem Titel „de monogamis et trigamis" eine polemische Beziehung vermuten. Um sie mit Sicherheit zu konstatieren, ist die Haltung des Origenes in der Ehefrage zu untersuchen.

Er teilt natürlich die allgemeine kirchliche Ansicht, wonach die Virginität der höchste Stand ist; die Keuschheit der Christen, die sich in völliger Enthaltsamkeit bewährt, ist der Ruhm der Kirche [1]). Aber sie ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes und selbstverständlich nicht von allen zu fordern; daher ist die einmalige Vermählung das Normale. Die zweite Ehe ist etwas

1) In Gen. hom. III c. 6: Verum ecclesia Christi gratia eius, qui pro se crucifixus est, roborata non solum ab illicitis nefandisque cubilibus, verum etiam a concessis et licitis temperat, tamquam iam virgo sponsa Christi castis et pudicis virginibus floret, quibus vera circumcisio carnis praeputii facta est et vere testamentum Dei et testamentum aeternum in aeternum in eorum circumcisa carne servatur.

durchaus Inferiores und wer, in dem Irrtum befangen, die Wiederverheiratung schliesse vom Reiche Gottes aus, dieselbe unterlässt, der ist besser daran, als wenn er die Wahrheit erkannt und von der Erlaubnis zur Wiederverheiratung Gebrauch gemacht hätte [1]). Deshalb werden die Wittwen ermahnt, dem Beispiel der Hanna (Luc. 2) zu folgen und unvermählt zu bleiben [2]). Unter Umständen ist aber gegen eine einmalige Wiederverheiratung nichts einzuwenden. Dagegen ist es ein trauriges Zeichen der Zeit, dass sich neben der erlaubten zweiten Ehe auch dritte und vierte finden. (Nunc et secundae et tertiae et quartae nuptiae reperiuntur: es finden sich sowohl zweite Ehen, die zulässig, als auch dritte und vierte, die verwerflich sind). Wer mehr als zweimal heiratet, ist vom Reiche Gottes ausgeschlossen. Der Schein, als ob nach Orig. auch die zweite Ehe zu verdammen wäre, den der citierte Satz erwecken könnte, verschwindet im weiteren Verlauf seiner Ausführungen. Orig. betrachtet nämlich die monogami und die virgines als die eigentlichen Glieder der Kirche; die zweimal Vermählten sind Christen zweiten Ranges, „die zwar im Namen Christi gerettet, aber nicht von ihm gekrönt werden“ [3]). Auf

1) In Jer. hom. XIX c. 4. (De la Rue III p. 267): *Παρακινδυνεῦσαι θέλω καὶ παράδειγμα δοῦναι ὠφελημένων ἡπατημένων. εἰσί τινες οἱ διὰ τοῦτο ἀσκοῦντες ἁγνείαν καὶ τὴν καθαρότητα καὶ ἄλλοι οἳ διὰ τοῦτο ἀσκοῦσι τὴν μονογαμίαν, ἐπεὶ προσεδόκησαν ἀπόλλυσθαι τὸν συνουσιάσαντα γαμικῶς, ἀπόλλυσθαι τὸν διγαμήσαντα. συγκρίνομεν καθ' ἑαυτούς. Ὅτι λυσιτελεῖ τῇ μονογάμῳ ἡπατῆσθαι καὶ οἴεσθαι κολάζεσθαι καὶ αἰωνίῳ κολάσει παραδίδοσθαι τὴν δίγαμον, ἵνα μείνῃ μονόγαμος καὶ καθαρὰ, ἢ γνῶναι τὸ ἀληθὲς καὶ διγαμῆσαι νομίζω. Παντὸς οὐτινοσοῦν βλέποντος τὸ ἀκόλουθόν ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι μακαριώτερον μὲν ἦν τὸ καθαρεύειν, καὶ μὴ διγαμεῖν μὴ ἡπατημένην, καὶ ὁρᾶν, ὅτι μετέχει μὲν σωτηρίας τινὸς καὶ ἡ δίγαμος, οὐ μὴν τοσαύτης μακαριότητος ὅσης ἡ καθαρεύσασα· εἰ δὲ μὴ δύναται τοῦτο, βέλτιον τὸ ἡπατῆσθαι, ὡς ἀπολλυμένων διγάμων καὶ διὰ τὴν ἀπάτην καθαρεύειν, ἢ τὸ ἀληθὲς ἐγνωκέναι καὶ ἐν ἐλάττονι γεγονέναι τῷ τῶν διγάμων τάγματι.*

2) In Luc. hom. XVII (De la Rue III p. 953): Bonum est et primum. si qua potest virginitatis gratiam possidere. Si autem hoc non potuerit, sed evenerit ei, ut perdat virum, vidua perseveret. Quod quidem non solum post mortem viri, sed etiam cum ille vivit debet habere in animo, ut etiamsi non venerit voluntas ipsius et propositum a Domino coronetur, et dicat: Hoc voveo atque promitto, si mihi humanum aliquid quod non opto contigerit, nihil aliud faciam quam incontaminata viduaque perseverem. Nunc vero et secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur, et non ignoramus quod tale coniugium eiiciet nos de regno Dei.

3) Ivid. (p. 954) Puto enim monogamum et virginem et, eum qui in casti-

diesem Standpunkt erscheint es ihm unzulässig, Digame in den Klerus aufzunehmen, da sie nicht zu der wahren, der Idealkirche gehören [1]). Doch hat er nicht immer so bestimmt diesen Gesichtspunkt geltend gemacht. Im Kommentar zu Matthaeus meint er, es könne unter Umständen ein digamer Christ reiner und für den Klerus tauglicher sein als ein monogamer; trotzdem soll er nicht in denselben eintreten, weil der Apostel 1. Tim. 3 1. 12 Tit. 1 5. 6 dies bestimmt verboten hat [2]); dies Gesetz soll gehalten werden; denn der Bischof soll auch ein Symbol sein für die einzelne Seele, die sich nur einmal mit Christus vermählen kann. Wenn Origenes daher de trigamis schreibt, so kann diese Schrift nur eine scharfe Verurteilung derselben enthalten haben. Trigami sind nun zunächst alle dreimal Vermählten; aber diese könnten für Origenes gleichgültig sein, wenn sie bei ihrer dritten Verheiratung aus der Kirche ausschieden. Wenn er daher eine Mahnungsschrift de — trigamis bezeichnet, so will er damit vor denen

---

monia perseverat (der Wittwer und die Wittwe), esse de ecclesia dei: eum vero qui sit digamus. licet bonam habeat conversationem. et ceteris virtutibus polleat; tamen non esse de ecclesia et de eo numero, qui non habent rugam aut maculam aut aliquid istiusmodi, sed esse de secundo gradu et de his qui invocant nomen domini et qui salvantur quidem in nomine Jesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo.

2) Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt neque enim episcopus nec presbyter nec diaconus nec vidua possunt esse digami: sic forsitan et de caetu primitivorum immaculatorumque ecclesiae, quae non habet maculam, neque rugam eiicietur digamus non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno dei. a. a. O. p. 953.

3) Comm. in Matth. tom. XIV. c. 22 (De la Rue p. 645): *οὐδένα γὰρ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὑπεροχήν τινα παρὰ τοὺς πολλοὺς ὡς ἐν συμβόλοις ἀνειληφότα βούλεται ὁ Παῦλος δευτέρου πεπειρᾶσθαι γάμου· περὶ μὲν γὰρ ἐπισκόπων νομοθετῶν ἐν τῇ πρὸς Τιμόθεον προτέρᾳ φησίν* 1 Tim. 3 1. 12 — — 1 Tim. 5 9 — 1 Tit. 1 5. 6. *Ἐπιπορεῖμεν δὴ ὁρῶντες δυνατὸν εἶναι βελτίους πολλῷ τυγχάνειν τινὰς διγάμους μονογάμων, τί δήποτε οὐκ ἐπιτρέπει ὁ Παῦλος διγάμους εἰς τὰς ἐκκλησιαστικὰς καθίστασθαι ἀρχάς· καὶ γὰρ ἐδόκει μοι ζητήσεως ἄξιον εἶναι τὸ τοιοῦτον, τῷ ἐνδέχεσθαι ἀτυχήσαντά τινα περὶ δύο γάμους ἔτι νέον ὄντα ἀποβαλόντα τὴν δευτέραν, ἐγκρατέστατα καὶ καθαρώτατα βεβιωκέναι παρὰ τὸν λοιπὸν μέχρι γήρως χρόνον. Τίς οὖν οὐκ αν εὐλόγως ἐπαπορῇ τί δήποτε, ζητουμένου τοῦ ἄρξοντος τῆς ἐκκλησίας, τὸν μὲν τοιόνδε δίγαμον οὐ καθίσταμεν διὰ τὰς τοῦ γάμου λέξεις· τὸν δὲ μονόγαμον, καὶ εἰ τυχοι μέχρι γήρως συμβιῶσαι τῇ γυναικί, κρατοῦμεν ἄρχοντα, ἐσθ' ὅτε μηδὲ γυμνασάμενον εἰς ἀγνείαν καὶ σωφροσύνην;*

warnen, die beanspruchen, auch nach der dritten Vermählung zur Kirche zu gehören; er bekämpft also eine kirchliche Partei, wie sie in Rom durch Kallist vertreten wird.

Will er vor den trigami warnen, so hat er die monogami wahrscheinlich nicht empfehlen wollen[1]); sonst würde er beide nicht im Titel zusammenstellen. Auch die monogami müssen in dieser Zusammenstellung eine kirchliche Partei bezeichnen. Dann können aber nur die Montanisten gemeint sein; für sie war die Monogamie ja wirklich ein gewisses Schibboleth; Tert. ruft pathetisch aus: „Wir kennen eine Ehe, wie wir einen Gott kennen“[2]). Origenes würde also vor den monogami ebenso warnen wie vor den trigami, vor den Montanisten ebenso wie vor der Partei des Kallist. Dies ist keineswegs auffallend, wenn man sieht, wie er an andern Stellen über die Montanisten urteilt. Wie er dem Parakleten wegen seiner sinnlichen Eschatologie keineswegs gewogen ist, so tadelt er auch ausdrücklich die montanistische Ehepraxis und Fastendisciplin. Er stellt sie unter das Verdikt von 1. Tim. 4 1—3[3]). Ganz das gleiche Urteil spricht er de principiis II c. 7 über sie aus und hier betont er gerade den verderblichen Einfluss ihrer Disciplin: sie verbieten zu heiraten zum Verderben und Untergang vieler und verlangen eine unzweckmässige Enthaltsamkeit, um durch Prahlerei mit einer schärferen Selbstzucht die Seelen der Unschuldigen zu verführen[4]). Wenn er im Kommen-

1) Wollte Orig. die Partei, der er angehörte, monogami nennen, so würde er sie sehr ungenau und missverständlich bezeichnen; denn obwohl er die Monogamie für allgemein wünschenswert hielt, so war er doch unbefangen genug anzuerkennen, dass unter Umständen der zweimal Vermählte sittlich höher stehen könne als der Monogame.

2) de monog. 1.

3) In Matth. Comm. tom. XV c. 30 (De la Rue p. 697): *Καὶ εἰ τοιαῦτά γε ἐζήτουν κατὰ τὴν Ἰησοῦ φωνὴν ἀπὸ τοῦ Παρακλήτου πάντες οἱ τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον ἀναγινώσκοντες, οὐκ ἂν προσέσχον τινὲς, ὡς Παρακλήτῳ „πνεύμασι πλάνης καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδεσιν“, ὥστε τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ τὰ δαιμόνια ἀναγορεῦσαι τῷ μεγάλῳ τοῦ Παρακλήτου ὀνόματι, ὅπερ ὁ Σωτὴρ τοῖς ἀποστόλοις, καὶ εἴ τις τοῖς ἀποστόλοις παραπλήσιός ἐστιν, ἐπηγγείλατο.*

4) De princ. II c. 7. (De la Rue I p. 93): Quas divisiones ac differentias (scil. charismatum) non advertentes hi qui eum Paracletum in evangelio audiunt nominari neque considerantes ex quo opere vel actu paracletus nominetur, vilibus eum nescio quibus spiritibus compararunt, et per

tar zu Matth., wie wir sahen, 1. Tim. 4 1—3 in dem Auftreten der Montanisten erfüllt sieht, so wird er dieselben auch da vor Augen haben, wo er diese Stelle auf eine häretische Richtung anwendet, ohne sie durch andere Merkmale zu charakterisieren; der Vorwurf, sie lassen sich mit Lügengeistern ein, passt auf keine Sekte so gut wie auf diese. Unter dieser Voraussetzung finden wir noch ein scharfes Urteil bei ihm über die Ehepraxis der Phryger [1]): sie hindern nicht nur die Unzucht, sondern auch die Heirat, und wer sich mit ihren Lügengeistern einlässt, der löst die auf, die zuvor nach der Vorsehung Gottes verbunden sind. Der letzte Satz bezieht sich auf die Enthaltung vom ehelichen Verkehr von der Taufe an, den die Montanisten empfahlen [2]); sie wird mit der unerlaubten Ehescheidung gleichgestellt. Doch können an dieser Stelle auch gnostische Sekten gemeint sein.

Meint Origenes mit den monogami die Montanisten — und daran dürfte kaum zu zweifeln sein — so deutet der Titel de monogamis et trigamis an, dass er hier zwei Extreme abwehren will: montanistische Rigorosität und römische Laxheit; der Titel lässt also deutlich eine polemische Tendenz erkennen. Da die Schrift nun aber paränetischen Inhaltes ist, so hat sie den praktischen Zweck, den Adressaten vor dem einen wie dem andern

---

hoc conturbare conati sunt ecclesias Christi, ita ut dissensiones fratribus non modicas generarent. — — — — — — — — — Isti vero pro imperitia sui intellectus, quia non solum ipsi quod rectum est consequenter non valent exponere, sed ne his quidem quae a nobis dicuntur, possunt audientiam commodare, minora quam dignum est de eius (scil. spiritus sancti) divinitate sentientes, erroribus se ac deceptionibus tradiderunt, erratico magis spiritu depravati, quam sancti spiritus institutionibus eruditi, secundum quod apostolus dixit: Doctrinam spirituum daemoniorum sequentes prohibentium nubere ad interitum et ruinam multorum, et importune se abstinere a cibis, ut per ostentationem acrioris observantiae seducant animas innocentum.

1) In Matth. Comm. tom. XIV 16 (De la Rue III p. 639): *Ὁ μὲν οὖν Σωτὴρ ἐνετείλατο, ἵν' ὅπερ ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωρίζῃ· ἄνθρωπος δὲ χωρίζειν βούλεται ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ὅτε „ἀποστὰς τῆς ὑγίους πίστεως, προσέχων πνεύμασι πλάνης — — ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων — — κωλυόντων „οὐ πορνεύειν μόνον, ἀλλὰ καὶ γαμεῖν", διαλύει καὶ τοὺς φθάσαντας τῇ προνοίᾳ συνεζεῦχθαι τοῦ Θεοῦ.*

2) Tert. de exhort. cast. 1: Prima species (sanctificationis) est virginitas a nativitate, secunda a secunda nativitate id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto aut in viduitate perseverat ex arbitrio. — — (Oehler I 738).

Extrem zu warnen. Sie muss daher in einer Zeit verfasst sein, wo ein Schwanken zwischen diesen beiden Extremen möglich war. Das setzt voraus: einmal, dass die beiden entgegengesetzten Richtungen noch als kirchlich galten; denn war die eine häretisch, so brauchte Orig. nur vor der andern zu warnen; waren aber beide häretisch, so war kaum ein Schwanken zwischen beiden möglich, weil der Adressat schwerlich von zwei häretischen Extremen gleichmässig stark angezogen sein wird.

Sodann, dass sich beide im Kampf mit einander befanden; denn nur dann war die Entscheidung für die eine oder die andere von principieller Wichtigkeit, sonst wäre eine solche nur dann nötig gewesen, wenn die individuellen Verhältnisse des Adressaten sie forderten; dann aber war die Möglichkeit einer Entscheidung nach beiden Seiten nicht vorhanden, denn nach dem Tode der ersten Frau konnte er sich nur für die Monogamen und nach dem Tode der zweiten nur für die Trigamen entscheiden.

Die Schrift ist also nur unter Verhältnissen verständlich, wie wir sie im Abendland um 218/219 finden, wo einerseits Tert. energisch für die Monogamie eintrat und andererseits Kallist durch die Ordination zwei- und dreimal Vermählter der wiederholten Verheiratung die volle kirchliche Sanktion erteilte.

Derselbe Adressat hat aber gleichzeitig oder wahrscheinlicher kurz vorher eine Schrift paränetischen Inhalts unter dem Titel de ieiunio empfangen. In welcher Richtung werden sich die in derselben enthaltenen Ermahnungen bewegt haben? Origenes ist gegen alles gesetzliche Fasten, wodurch der Anschein jüdischen Cermonienwesens erweckt wird [1]). Den Christen geziemt es nicht, mit den Juden zusammen zu fasten; denn was die thun, welche Christum gekreuzigt haben, kann Gott nicht gefallen. Auf seinem

1) In Lev. hom. X. 2 (De La Rue II p. 245): Unde et nunc dicenda nobis sunt aliqua etiam ad eos, qui putant pro mandato legis sibi quoque Judaeorum ieiunium ieiunandum, et primo omnium sermonibus utar Pauli dicentis: quia si quis vult unum aliquid custodire de observationibus legis „obnoxius est universae legis faciendae". — — — — Quomodo ergo cognita veritate convertimur iterum ad infirma et egena elementa huius mundi, quibus rursus a capite servire vultis dies observantes et menses et tempora et annos? Audi quomodo etiam propheta huiusmodi ieiunium respuit et dicit: „Non hoc ieiunium eligi, dicit dominus, neque diem ut humiliet homo animam suam."

Standpunkt giebt es keine gesetzlich begründete Fastenordnung; das Wort: „Wenn ihnen der Bräutigam entrissen ist, werden sie fasten", benutzt er nicht, um die Pflicht, am Freitag und Sonnabend der Leidenswoche zu fasten, daraus abzuleiten, sondern gerade, um die Freiheit der Christen von jedem Fastenzwang zu beweisen; der Bräutigam ist ja immer bei ihnen. Dennoch erkennt er die kirchlichen Fastenzeiten an und empfiehlt sie als gute Sitte, aber lediglich in Anbequemung an die bestehende Ordnung, principiell zu begründen vermag er dieselbe nicht [1]). Der Angriff der zuerst citierten Stelle scheint darnach auf die Montanisten gerichtet zu sein, zu denen er sich mit diesen Anschauungen über das Fasten in scharfem Gegensatz befinden musste. Als selbstständige Leistung hat ihm die Enthaltung von bestimmten Speisen zu gewissen Zeiten überhaupt keinen Wert; die einzige Art rechten Fastens ist für ihn die Enthaltung von aller sittlichen Unreinheit, von aller Befleckung durch sündliches Leben [2]). Nicht die Speisen an sich sind rein oder unrein, sondern es kommt ganz darauf an, in welcher Gesinnung sie genossen werden; eine zuchtlose Begierde macht alle Speisen unrein und ein lauterer Sinn geniesst

---

1) In Lev. hom. X. 2. (De la Rue p. 246): Abstinere vero a cibis, quos deus creavit, ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et hoc facere cum his, qui Christum crucifixerunt, acceptum esse non potest deo. Indignati sunt aliquando et Pharisaei domino, cur non ieiunarent discipuli eius. Quibus ille respondit, quia non possunt filii sponsi ieiunare, quamdiu cum ipsis est sponsus. Illi ergo ieiunent qui perdiderunt sponsum, nos habentes nobiscum sponsum ieiunare non possumus. Nec hoc tamen ideo dicimus, ut abstinentiae Christianae frena laxemus. Habemus enim quadragesimae dies ieiuniis consecratos. Habemus qartam et sextam septimanae dies, quibus sollemniter ieiunamus.

2) In Lev. X. 2 (De la Rue II p. 246): Vis tibi adhuc ostendam quale te oportet ieiunare ieiunium? Ieiuna ab omni peccato, nullum cibum sumas malitiae, nullas capias epulas voluptatis, nullo vino luxuriae concalescas. Ieiuna a malis actibus, abstine a malis sermonibus, contine te a cogitationibus pessimis. Noli contingere panes furtivos perversae doctrinae. Non concupiscas fallaces philosophiae cibos, qui te a veritate seducant. Tale ieiunium Deo placet. vergl. in Matth. Comm. tom XI. 12 (De la Rue III p. 495): *Εἰ δὲ χρὴ ὑπογράψαι τὰ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἀκάθαρτα βρώματα, φήσομεν, ὅτι τοιαῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ πλεονεξίας πεπορισμένα καὶ ἀπὸ αἰσχροκερδείας περιγεγενημένα, καὶ ἀπὸ φιληδονίας λαμβανόμενα καὶ ἀπὸ τοῦ θεοποιεῖσθαι τιμωμένην τὴν γαστέρα, ὅταν αὐτή, καὶ αἱ κατ' αὐτὴν ὀρέξεις, καὶ μὴ ὁ λόγος, ἄρχῃ τῆς ψυχῆς ἡμῶν.*

nur reine Speisen [1]). Hiernach steht Origenes ganz auf dem von Kallist in seiner Fastenschrift bezeichneten Standpunkt; die Berührungen, die er in der Homilie über Lev. X. mit ihm aufweist, sind auffallend stark; er citiert wie jener Jes. 59 4 ff. Mt. 15 12—20 (= Mc. 7 15 ff.) und benutzt Past. Herm. Sim. V, 1, wovon auch Kallist stark abhängig ist. Hat er vielleicht gar seine Schrift gekannt? An einem Punkte scheint er in seiner Freiheit von jedem gesetzlichen Zwang bewusst noch einen Schritt über ihn hinauszugehn, indem er die kirchliche Sitte einfach als einen Brauch hinstellt, dem man sich anschliessen wird, ohne sie aus der Schrift zu begründen. Aber dies ist nur Schein; in Wirklichkeit ist er gebundener als Kallist.

Indem dieser schreibt: Opus est de totis praecordiis credam, diligam deum et proximum tamquam me; in his enim duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae, non in pulmonum et intestinorum meorum inanitate, stellt er das Fasten als eine für den Glauben und die Sittlichkeit des Christen gänzlich bedeutungslose Kasteiung hin, die nur durch das Wort Marc. 2 20 und die kirchliche Sitte gefordert ist. Diese Beurteilung könnte Origenes sich nicht aneignen. Das Fasten ist ihm ein notwendiges Hülfsmittel zur Bewahrung der Keuschheit; eine unumgängliche Gymnastik, um sich für das Studium der heil. Schrift tüchtig zu machen, die unausweichliche Bedingung, unter der die völlige Enthaltung vom ehelichen Leben möglich ist [2]); daneben

1) a. a. O. (De la Rue III. p. 495): *Ταῦτα δέ τις ἐπιμελῶς νοήσας, ὄψεται, ὅτι καὶ τὰ νομιζόμενα ἀγαθὰ οἷόν τέ ἐστι, κακῶς καὶ ἀπὸ πάθους λαβόντα, ἁμαρτάνειν, καὶ τὰ λεγόμενα ἀκάθαρτα, δυνατὸν κατὰ λόγον ἐν χρήσει ἡμῖν γινόμενα, λογίζεσθαι καθαρά. — — — — οὕτως τὰ μὲν νομιζόμενα καθαρὰ λογισθήσεται εἰς ἀκάθαρτα τῷ μὴ δεόντως αὐτοῖς, μηδὲ ὅτε δεῖ, μηδὲ ὅσον δεῖ μηδὲ ὅθεν δεῖ χρωμένῳ. — — — οὐ γὰρ ἀπὸ ἀκολασίας, οὐδὲ ἀπὸ φιληδονίας, οὐδὲ μετὰ διακρίσεως περιελκούσης εἰς ἑκάτερα οἱ δίκαιοι χρῶνται τοῖς βρώμασιν ἢ πόμασι.* — 1. Cor. 10 31.

Καὶ ὁ ἀπόστολος μέντοι ἐπιστάμενος μὴ τὴν φύσιν τῶν βρωμάτων αἰτίαν εἶναι βλάβης τῷ χρωμένῳ ἢ ὠφελείας τῷ ἀπεχομένῳ, ἀλλὰ τὰ δόγματα καὶ τὸν ἐννπάρχοντα λόγον, εἶπε. 1. Cor. 8 8.

2) In Lev. tom. X. 2 (De la Rue II p. 246): Est certe libertas Christiano per omne tempus ieiunandi, non observantiae superstitione, sed virtute continentiae. Nam quomodo apud eos castitas incorrupta servatur nisi arctioribus continentiae fulta subsidiis? Quomodo scripturis operam dabunt? Quomodo scientiae et sapientiae studebunt? Nonne per conti-

erklärt er die Sitte, zu Gunsten der Armen zu fasten, für höchst wertvoll [1]).

Hat nun Origenes eine Homilie paränetischen Inhaltes über das Fasten verfasst, so muss er seinen Adressaten darin einerseits vor montanistischer Gesetzlichkeit und Überschätzung des Fastens und andererseits vor Kallistischer Laxheit und Unterschätzung derselben gewarnt haben. Freilich besagt der Titel der Schrift ja keineswegs, dass auch hier zwei Extreme abgewehrt seien, wie es deutlich in der Überschrift: de monogamis et trigamis ausgedrückt ist; es könnte darin einfach ohne Rücksicht auf irgendwelche Extravaganzen die rechte Praxis des Fastens dargestellt und empfohlen sein. Aber dies ist wenig wahrscheinlich. Wenigstens nimmt er am Schluss seiner Erörterung über den Abschnitt Matth. 15 12—20, wo er die Fastenfrage behandelt hat, Gelegenheit, beide Richtungen zu verurteilen Comm. in Mt. tom. XI. c. 15. (De la Rue III. p. 501): *Οὕτως οὖν καὶ ἡ δοκοῦσα ἁγνεία, ἐὰν διαλογισμοὺς ἔχῃ τοὺς ἐπὶ κενοδοξίᾳ ἢ φιλοκερδίᾳ καὶ ἡ νομιζομένη ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία, ἐὰν ἐν λόγῳ κολακείας ἀνελευθερία γίνηται, ἢ προφάσει πλεονεξίας ἢ ζητοῦντός τινος τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων ἐπὶ διδασκαλίᾳ δόξαν, οὐκ ἔστι λελογισμένη ἀπὸ τῶν „τεθέντων ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλων, δεύτερον προφητῶν καὶ τρίτον διδασκάλων“*. Dass mit der *ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία*, die verurteilt wird, die Disciplin Kallists gemeint ist, dürfte kaum zweifelhaft sein; denn es folgt unmittelbar darauf ein Satz, der den Bischof verurteilt, welcher aus Ruhmsucht und Ehrgeiz den Episkopat erstrebt; dieser ist, nach den andern unzweideutigen Anspielungen des Matthaeus-Kommentars auf römische Verhältnisse, ohne Frage auf Kallist zu beziehen; daher wird auch der vorhergehende Satz schon ihn im Auge haben [2]). Mit dem Aus-

nentiam ventris et gutturis? Quomodo quis se ipsum castrat propter regnum coelorum, nisi ciborum affluentiam resecet, nisi abstinentia utatur ministra?

1) a. a. O. Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: „Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem“. Huius ieiunium valde acceptum est apud deum, et re vera digne satis. Imitatur enim illum, qui animam suam posuit pro fratribus suis. s. über die Stelle Dobschütz, Kerygma Petri. T. u. U. XI. 1. S. 84 ff. Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. S. 26.

2) In meiner Abhandlung über das Indulgenz-Edikt Kallists habe

druck ἡ δοκοῦσα ἁγνεία ist ohne Frage die montanistische Fastendisciplin gemeint, deren Motive man in Ehrgeiz [1]) und Geldgier [2]) suchte. Er stellt also hier die montanistische Rigorosität der Kallistischen Laxheit gegenüber, um gegen beide wegen ihrer unlauteren Motive zu protestieren. Wir dürfen daher annehmen, dass er dies auch in seiner paränetischen Schrift de ieiunio gethan hat. Wie wir sahen, ist die Veranlassung zu den in de monogamis et trigamis ausgesprochenen Ermahnungen nicht in den individuellen Verhältnissen des Adressaten, sondern in einer kirchlichen Krisis zu suchen, in der zwei entgegengesetzte Richtungen ihn von dem traditionell kirchlichen Standpunkt abzuziehen suchten. Dasselbe muss von de ieiunio gelten, eben wegen des Zusammenhanges, in welchem sie mit de monogamis et trigamis steht.

Wir stellen die Punkte zusammen, die uns zur Bildung eines Urteils über die beiden Schriften dienen können:

1. Origenes ist über die römischen Verhältnisse zur Zeit des Kampfes zwischen Hippolyt und Kallist unterrichtet.

2. In Rom ist zu derselben Zeit ein Kampf zwischen Katholikern und Montanisten über die Ehepraxis und Fastendisciplin im Gange, in welchem den letzteren die Zugehörigkeit zur Kirche unter Anklage auf Häresie bestritten wird.

---

ich hierin eine Beziehung auf die Nachsicht des römischen Bischofs gegen die Unzüchtigen gesehen; allein die Worte: ἢ προφάσει πλεονεξίας (vergl. dazu Tert. de iei. 13: Bene autem quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est.) ἢ ζητοῦντός τινος ἀπὸ ἀνθρώπων ἐπὶ διδασκαλίαν δόξαν werden doch nicht ganz dadurch gedeckt, und da der ganze Abschnitt von der Erörterung der Fastenfrage ausgeht, so liegt es näher, hier an die Verordnungen Kallists in der Fastendisciplin zu denken, über die ich beim Druck meiner früheren Arbeit noch nicht im Klaren war. Dann wird auch der Gegensatz zu der ἁγνεία des ersten Gliedes klarer. Die Worte ἐὰν ἐν λόγῳ κολακείας ἀνελευθερία γίνηται werden sich dann auf die Einschränkungen beziehen, die Kallist dem Fasten der einzelnen auferlegte, indem er die Ausdehnung der Stationen bis zum Abend verbot u. a. Unter dem Vorwand, die Last zu erleichtern, wurde hierdurch die Freiheit beschnitten.

1) s. Orig. de princ. II. c. 7. (S. 114 Anm. 4).

2) So Apollonius Eus. Hist. eccl. V. 18 § 2: ὁ πρακτῆρας χρημάτων καταστήσας, ὁ ἐπ᾽ ὀνόματι προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος, ὁ σαλάρια χωρηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον, ἵνα διὰ τῆς γαστριμαργίας ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου κρατύνηται.

3. Origenes schreibt dicht hinter einander zwei Schriften über die Fastendisciplin und die Ehepraxis, in denen er vor den in Rom sich bekämpfenden Richtungen gewarnt haben muss.

4. Die Veranlassung zu diesen Schriften liegt nicht in den persönlichen Verhältnissen des Adressaten, sondern in einer kirchlichen Krisis.

5. Der Titel der einen verrät eine polemische Tendenz.

6. Im Orient galt der Montanismus schon vor dem schriftstellerischen Auftreten des Origenes als häretische Partei.

7. Der Mann, welcher in Rom die kirchliche Tradition gegen die beiden extremen Richtungen verteidigt und dessen Standpunkt in der Ehepraxis ganz der des Origenes ist, Hippolyt, ist ihm theologisch nahestehend und wahrscheinlich persönlich befreundet.

Diese Thatsachen können den Schluss rechtfertigen: Origenes hat mit seinen Schriften de ieiunio und de monogamis et trigamis in den antimontanistischen Kampf zu Rom zu Gunsten der von Hippolyt vertretenen Richtung eingegriffen.

Freilich gänzlich sicher ist dieser Schluss nicht, weil wir einmal nicht nachweisen können, dass der Adressat der Schriften in Rom war [1]), und weil wir zweitens nicht den geringsten Anhaltspunkt für ihre Abfassungszeit haben. Aber es giebt doch keine irgendwie ins Gewicht fallenden Gründe, die uns verhindern zu sagen: Die verlorenen Schriften des Origenes waren Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Die Situation war dann etwa folgende: Als Tert.s Schrift de monogamia, die Antwort auf die Anklage Hippolyts, zuerst in Rom gelesen wurde, bekam Origenes Kunde von dem Angriff Kallists auf die montanistische Fastendisciplin, — vielleicht hat er gar dessen Schrift in Händen gehabt; die Berührungen in der zehnten Homilie über den Levitivus mit den Ausführungen Kallists sind

1) Der Name ist nicht sicher überliefert. Der Abdruck bei Pitra hat „Pioniam", derjenige in der Zs. f. d. histor. Th. 1851 das sinnlose „Pionam", wofür Fr. Ritschl „Pionium" und Redepenning „Piorum" lesen will; im letzteren Falle wäre der Adressat etwa ein ägyptischer Mönch; aber eben deshalb ist die Konjektur unmöglich richtig; denn für einen solchen war eine paränetische Schrift „de monogamis et trigamis" überflüssig. Pionius = *Πειόνιος* wäre ein Grieche, Pionia eine Griechin. Griechen aus des Origenes' Bekanntschaft haben sich sicher zu jeder Zeit in Rom aufgehalten.

sehr stark; — dies gab ihm Veranlassung, für einen in Rom weilenden Bekannten eine paränetische Schrift de ieiunio zu verfassen. Nachdem er diese soeben beendigt hatte oder als er noch mit der Ausarbeitung beschäftigt war, hörte er von den neuen Grundsätzen, die Kallist in der Ehepraxis handhabte, zugleich vernahm er aber, dass unter dem Eindruck von Tert.s Schrift de monogamia bei ernster Gesinnten eine Reaktion nach der montanistischen Seite hin sich geltend machte. Dadurch fühlte er sich bewogen, die Partei seines Gesinnungsgenossen Hippolyt zu stärken, indem er zugleich mit de ieiunio die Schrift de monogamis et trigamis an seinen Bekannten nach Rom abgehen liess. Beide waren natürlich dazu bestimmt, auch in weiteren Kreisen gelesen zu werden; sie sollten für die Richtung Hippolyts Propaganda machen. So könnte es gewesen sein; ob es so war, wer will es sagen?

IV. Hippolyt als Bestreiter des Montanismus.

Ist Hippolyt als Bestreiter des Montanismus aufgetreten, so erhebt sich die Frage: in welchem Verhältnis steht diese Polemik zu seiner übrigen häresiologischen Schriftstellerei? War die Quelle des Epiphanius eine selbstständige Schrift oder war sie Teil eines grösseren Werkes? Es ist hier eine Hypothese Iwanzow-Platonows [1]) zu prüfen, wonach die Quelle von Epiph. h. 48 mit dem Traktat contra Noetum zusammen einem Werk Hipp.s gegen die zeitgenössischen Häresien angehört hätte. Diese Hypothese ist freilich unmöglich, wenn sich die Ansicht Harnacks als stichhaltig erweist, nach welcher der Traktat gegen Noët einem Werke Hippolyts gegen sämtliche Monarchianer angehört hätte, das mit dem um 235 verfassten „Kleinen Labyrinth“ identisch wäre. Diese Hypothese ist daher zunächst zu untersuchen.

1) Mitgeteilt von Bonwetsch, Gesch. d. Montanism. S. 38. „Hipp. konnte anfänglich besondere Abhandlungen gegen Noëtismus, Theodotianismus, Alogismus schreiben und darauf alles Wesentliche aus diesen Abhandlungen in einem grossen Werk vereinigen, welches die Hauptquelle für Epiphanius wurde im 1. Teil des 2. Buchs des Panarion ähnlich, wie im 1. Buch Irenaeus für ihn die Hauptquelle bildete.“

1. Das Verhältnis des Traktates contra Noëtum zum Kleinen Labyrinth.

Harnack[1]) argumentiert folgendermassen: Der Häretiker Artemas, der in dem Kleinen Labyrinth bekämpft wird, ist um 235 in Rom aufgetreten; um diese Zeit muss auch die von Eus. H. E. V, 28 citierte Schrift gegen ihn verfasst sein: diese Schrift, eben das sog. Kleine Labyrinth, enthielt auch Angaben über die Theodotianer, welche Euseb. wiedergiebt. Nun hat Epiph. eine Schrift gegen die Aloger benutzt, die wahrscheinlich von Hipp. stammt und um 234 verfasst ist; desgleichen ist der Traktat gegen Noët etwa um 234 verfasst. Hippolyt war also um 234/35 im Kampf gegen die Monarchianer begriffen; es ist daher sehr wahrscheinlich, dass derselbe das 234/35 in Rom entstandene Kl. Labyrinth verfasst hat als eine Schrift gegen alle Monarchianer.

Diese scharfsinnige Hypothese ist aber von den grössten Schwierigkeiten gedrückt:

1. Hippolyt ist nicht sicher als Verfasser des Kl. Labyrinths nachzuweisen. Zwei Bedenken erheben sich dagegen: a. Eusebius kennt den Verfasser schon nicht mehr, und das Auftreten des Artemas im 4. Jahrzehnt des 3. Jh. fällt vielleicht in eine Zeit, wo Hippolyt schon nach Sardinien verbannt war. b. Der schismatische Bischof Hippolyt konnte schwerlich die verunglückte Gemeindebildung der Theodotianer unter Natalis als ein Zeichen ansehen, das selbst die Sodomiten zur Umkehr gebracht haben würde[2]); er, der doch selbst erfahren hatte, mit welchen Mitteln die römischen Bischöfe gegen schismatische Gemeindestiftungen arbeiteten, wird der Geschichte von den prügelnden Engeln gegenüber skeptischer gewesen sein als der Verf. des Kl. Labyrinths.

2. Wir wissen nicht, ob die von Theodoret als das Kleine Labyrinth bezeichnete Schrift eine Bestreitung aller Monarchianer enthielt. Harnack bemerkt selbst, dass der Verf. bemüht ist, den Artemoniten Theodotus, den von Victor exkommunicierten, als ihren geistigen Vater aufzurücken[3]); es lag also im Plan der

1) Herzog R. E² X. Art. „Monarchianer".

2) Eus. H. E. V. 28 § 8: *ὑπομνήσω γοῦν πολλοὺς τῶν ἀδελφῶν πρᾶγμα ἐφ' ἡμῶν γενόμενον, ὃ νομίζω ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγεγόνει, τυχὸν ἂν κἀκείνους ἐνουθέτησε.*

3) R. E.² X. 193.

Schrift, auf die Theodotianer Rücksicht zu nehmen. Damit ist aber über die andern Monarchianer nichts gesagt. Sehr fraglich ist schon, ob die Schrift gegen die Aloger, die Harnack postuliert, wirklich als Teil des Kleinen Labyrinths existiert hat. Zugegeben ist, dass Epiphanius bei seinem Bericht über die Aloger höchst wahrscheinlich die Schrift „*ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*“ benutzt hat[1]). Dann gehört derselben aber allem Anschein nach die Stelle an, aus der Harnack die Abfassung der Quellenschrift um 234 folgert[2]); denn diese Stelle verteidigt ja den Verf. der Apokalypse gegen den Vorwurf, er habe die Christengemeinde in Thyatira einfach fingiert, gehört also zur Verteidigung der Apokalypse. Im günstigsten Falle könnte man also daraus folgern, dass die Apologie der johanneischen Schriften um 234 verfasst wäre; aber auch dieser Schluss ist nicht sicher. Hippolyt weist in der fraglichen Stelle den Vorwurf, die Apokalypse fingiere eine Gemeinde in Thyatira, zurück, indem er sagt: Johannes gab eine Weissagung; jetzt nach 112 Jahren existiert dort eine Gemeinde und ist im Wachstum begriffen d. h. 112 Jahre nach der in der Apok. ausgesprochenen Weissagung des Johannes. Dann bemerkt er: „Deshalb war auch der heil. Geist bemüht, uns zu offenbaren, wie die Kirche verwirrt werden sollte nach der Zeit der Apostel, des Johannes und der ganzen Reihe, welches ein Zeitraum nach des Heilands Himmelfahrt von etwa 93 Jahren war“[3]) d. h. ein Zeit-

1) Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergesch. Harnack RE.² X. 183.

2) Epiph. haer. 51 c. 33 (Dind. II p. 500).

3) *νῦν δὲ διά τὸν Χριστὸν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ, μετὰ χρόνον ριβ' ἐτῶν, ἔστιν ἡ ἐκκλησία καὶ αὔξει, καὶ ἄλλαι τινὲς ἐκεῖσε τυγχάνουσι· τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας. διὸ καὶ ἐσπούδασε τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποκαλύψαι ἡμῖν πῶς ἤμελλε πλανᾶσθαι ἡ ἐκκλησία μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων, τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς· (ὃς ἦν χρόνος μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν ἐπὶ [ἐνενήκοντα τρισίν ἔτεσιν), ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.* Hennecke (Theol. Litt. Ztg. 1894 S. 439) will die Parenthese hinter *ἀνάληψιν* schliessen, sodass gesagt wäre, die Weissagung von der Verwüstung der Kirche sei 93 Jahre nach Ablauf der apostolischen Zeit (die Epiphanius wie Clemens Alex. bis zum Tode des Paulus und Petrus gerechnet hätte) durch das Auftreten der Montanisten, das dann wie haer. 48 c. 1 von Epiph. in das Jahr 156 gesetzt wäre, erfüllt. Dagegen nur zwei Fragen: 1. Ist es möglich im Hinblick auf Ev. Joh. 21 20ff., dass

raum von 122 J. nach Christi Geburt. Es berechtigt zunächst nichts dazu, die Abfassungszeit der Quellenschrift dadurch zu bestimmen, dass man die 112 Jahre nach der Weissagung der Apokalypse zu der Dauer des apostolischen Zeitalters addiert; dies wäre nur erlaubt, wenn der Hippolyt die Apokalypse als den Abschluss des apostolischen Zeitalters betrachtete. Darf man dies nicht annehmen, so kann man auch die beiden Zahlen nicht verwenden, um die Abfassungszeit der Quelle zu bestimmen. Nun ist es zwar höchst wahrscheinlich, dass Hipp. das apostolische Zeitalter bis zur Apokalypse rechnete, aber gänzlich unwahrscheinlich, dass er als Abfassungszeit derselben das J. 122 annahm; man darf also die 112 Jahre nicht vom J. 122 an rechnen. Dann fragt man aber vergebens: weshalb hat Hippolyt die Dauer des apostolischen Zeitalters ausdrücklich angegeben? Der einzige Zweck könnte ja nur sein, den Zeitpunkt der Weissagung festzulegen, nach welchem die Verwirrung in die Kirche hereinbrechen sollte; dieser Zeitpunkt kann das J. 122 auf keinen Fall sein: denn so spät hat man die Abfassung der Apokalypse nie angesetzt. Mit dieser Zahl ist also nichts anzufangen: entweder setzt Hippolyt das Ende des apostolischen Zeitalters in dieses Jahr, dann wissen wir nicht, wann er die johanneische Weissagung ansetzt, also von wann an er die 112 Jahre rechnet; oder das Ende der apostolischen Zeit wird für ihn durch die Apokalypse markiert, dann ist die Zahl 122 falsch. Da nun das letzte das bei weitem wahrscheinlichere ist, so wird man mit Lipsius [2]) lesen müssen „*μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος γέννησιν ἐπὶ ἐνενήκοντα τρισὶν ἔτεσιν*“. Dann würde das apostolische Zeitalter für Hipp. mit dem J. 92 schliessen; dies ist aber etwa die Zeit, welche sein Lehrer Irenaeus für die Abfassung der Apokalypse annahm; in

---

ein Schriftsteller, der das apostolische Zeitalter als *ὁ χρόνος τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς* bezeichet, dasselbe mit dem Tode des Petrus 64 enden lässt? 2. Von wo ab sollen die 112 Jahre gerechnet werden? Vom Auftreten der Aloger an, was schon nach dem Zusammenhang höchst unwahrscheinlich wäre, oder von der Weissagung des Johannes an, die man dann 64 ansetzen müsste? Im ersten Fall wäre die Zeit des Schriftstellers etwa 270—290, im zweiten 176; keine von beiden Zahlen passt, weder für Epiphanius noch auch für Hippolyt.

1) Quellen S. 109 f. Schon Petavius nahm an der Zahl Anstoss. Oehler Corp. haeres. Tom. III. Epiph. opp. II. p. CLXXXIX.

die auch er mithin dieselbe gesetzt haben wird. Wir haben demnach die 112 Jahre von 92 an zu rechnen, die Quelle des Epiphanius ist hiernach 204 verfasst. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, dass Hippolyt 204, wo der Gebrauch, den der gerade in Karthago festen Fuss fassende Montanismus von den johanneischen Schriften machte, Bedenken gegen sie erregen musste, eine Schrift zu ihrer Verteidigung gegen die Angriffe der Aloger verfasste, als um 234, wo die Montanistische Krisis längst überwunden und der neutestamentliche Kanon während eines 50jährigen Gebrauchs in seinem Kern unantastbar geworden war. Wir müssen also sagen: dass Hippolyt 234 gegen die Aloger schrieb, ist nicht nachzuweisen und sehr unwahrscheinlich.

3. Dass der Traktat gegen Noët 234 verfasst ist, lässt sich nicht beweisen. Wenn Epiphanius in ziemlich mechanischer Anlehnung an Hippolyt (contra Noëtum c. 1 Lag. 43) schreibt, das Auftreten Noëts sei erfolgt: *οὐ πρὸ ἐτῶν πλειόνων, ἀλλ' ὡς ἀπὸ χρόνου ἐτῶν τούτων ἑκατὸν τριάκοντα*, so verlegt er dasselbe in das J. 246. Hat er sich überhaupt etwas dabei gedacht, so setzte er die Abfassung der Hippolytischen Schrift etwa in das Jahr 250; dann darf man kaum sich auf sein Zeugnis für den Ansatz um 234 berufen. Wahrscheinlich aber hat er sich nichts dabei gedacht. In jedem Fall ist die Zahl wertlos und dürfte nichts als die Konfusion des Epiphanius beweisen.

4. Setzt man die Abfassung des Traktates gegen Noët hinter die Philosophumena, so ist gänzlich unverständlich, wie nach dieser ausführlichen und gründlichen Darstellung der Noëtischen Lehre und nach einer Widerlegung, welche dieselbe auf ihren heidnischen Ursprung zurückführt, von dem kurzen Abriss derselben und der auf die Auslegung exegetisch zweifelhafter Stellen gegründeten Widerlegung irgend welcher Eindruck erwartet werden konnte. Der Traktat gegen Noët kann nicht nach den Philosophumnena verfasst sein.

5. Epiphanius hat das Kleine Labyrinth nicht gekannt; denn er, der sonst jeden Ketzernamen begierig aufgreift, kennt den Artemas nicht. Dagegen hat er den Traktat gegen Noët völlig ausgeschrieben. Derselbe kann daher nicht zu dem Kleinen Labyrinth gehört haben; sonst hätte Epiph. dieses gelesen und müsste Artemas erwähnen.

6. Der Traktat gegen Noët bildet den Schluss eines grösseren

häresiologischen Werkes, das die Noëtianische Irrlehre als die Spitze der Häresien hinstellte. Denn die *ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας* giebt die positive Darstellung der christlichen Lehre in fortgehender Antithese zu der des Noët. Das Kleine Labyrinth war aber speciell gegen Artemas gerichtet; es hat also eine von contra Noëtum vollständig verschiedene Tendenz. Diese Schrift kann ihm daher nicht angehört, kann am allerwenigsten seinen Schluss gebildet haben. Denn wie sollte der Verfasser, der Artemas, den dynamistischen Monarchianer vom Schlage des Theodotus, an den Pranger stellen will, dazu kommen, sein Werk mit einer emphatischen Warnung vor dem modalistischen Monarchianismus des Noët zu beschliessen?

Diesen Schwierigkeiten gegenüber dürfte Harnacks Hypothese kaum zu halten sein. Der Traktat gegen Noët gehört nicht zu dem um 234 verfassten Kleinen Labyrinth, sondern ist vor den Philosophumena, also vor 230 geschrieben. Die Hypothese Iwanzow-Platonows ist daher nicht von vornherein unmöglich, sondern muss einer näheren Prüfung unterzogen werden.

2. Der Traktat gegen Noët und die Quelle von Epiph. haer. 48.

Gewährt der Traktat c. Noëtum Anhaltspunkte zur Bestimmung des von Hippolyt in seinem mit Noët schliessenden Werke verarbeiteten Stoffes? Sicher hat dasselbe eine Bestreitung des Theodotus enthalten [1]), und dann auch höchst wahrscheinlich eine Polemik gegen die sog. Melchisedekianer, die Hipp. im Syntagma an Theodotus anschliesst. Betrachtete er denselben als einen Abkömmling der Aloger, so hat sich auch diese Häresie in der Schrift gefunden; doch ist hier einige Vorsicht geboten [2]). Keinen Schluss gestattet die Erwähnung des Valentin, Marcion und Cerinth [3]) auf ihre etwaige Berücksichtigung in der Schrift

1) *καὶ ταῦτα βούλονται οὕτω διηγεῖσθαι καὶ αὐτοὶ* (nach Achelis und Ficker) *μονοκώλως χρώμενοι, ὃν τρόπον εἶπεν Θεόδοτος. ἄνθρωπον συνιστᾶν ψιλὸν βουλόμενος* (c. N. 3. Lag. p. 44. 45).

2) haer. 54, 1: *Ἀνέστη πάλιν Θεόδοτός τις, ἀπόσπασμα ὑπάρχων ἐκ τῆς προειρημένης ἀλόγου αἱρέσεως.* Lipsius will sie mit den Theodotianern fast für identisch halten. Quellen S. 105. In der Bemerkung, sie seien *ἀπόσπασμα* der Aloger, sieht Harnack eine nicht unwahrscheinliche Nachricht Hipp's. R. E. ²X. p. 187.

3) Noet. 11. Lag. p. 51.

Hippolyts, wenngleich unter dieser Voraussetzung ihre Erwähnung im Epilog als ein Rückblick auf Früheres verständlicher würde. War nun auch der Montanismus in dieser Schrift bekämpft? Es giebt eine Stelle, die dies wahrscheinlich macht. Hippolyt schreibt c. Noëtum 9: *εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγίνωσκομεν, ἀδελφοί, ἢ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν.* — — — — — — — — *ὅσοι θεοσέβειαν ἀσκεῖν βουλόμεθα, οὐκ ἄλλοθεν ἀσκήσομεν ἢ ἐκ τῶν λογίων τοῦ θεοῦ. ὅσα τοίνυν κηρύσσουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ ἴδωμεν, καὶ ὅσα διδάσκουσιν, ἐπιγνῶμεν, καὶ ὡς θέλει πατὴρ πιστεύεσθαι, πιστεύσωμεν, καὶ ὡς θέλει υἱὸν δοξάζεσθαι, δοξάσωμεν, καὶ ὡς θέλει πνεῦμα ἅγιον δωρεῖσθαι, λάβωμεν, μὴ κατ᾽ ἰδίαν προαίρεσιν, μηδὲ κατ᾽ ἴδιον νοῦν μηδὲ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον αὐτὸς ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν* (Lag. p. 50). Zunächst liegt in den letzten Worten eine deutliche Beziehung auf die montanistische Art und Weise der Inspiration. Ja, wir dürfen mehr sagen: es liegt eine Beziehung auf diejenigen charakteristischen Eigentümlichkeiten derselben vor, die von Hipp. bei Epiph. haer. 48 bekämpft werden. Hier stellt er in cap. 3 den montanistischen Propheten die kirchlichen als solche entgegen, die redeten *ὅτε γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις*, also nicht *κατ᾽ ἰδίαν προαίρεσιν;* erfüllt vom heil. Geiste prophezeien sie *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἐκ πνεύματος χαρισμάτων ἑκάστῳ διδομένων καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως πρὸς τὸ συμφέρον*, also nicht wie die montanistischen *κατ᾽ ἴδιον νοῦν*. Wenn endlich versichert wird *μηδὲ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα*, so geschieht dies im Gegensatz zu der Epiph. 48 c. 9 angegriffenen Praxis der Montanisten, welche auch die zur Monogamie zwingen wollen, denen Gott nicht das Charisma der Enthaltsamkeit gegeben hat; zwar kommt hier nicht das Wort *βιάζεσθαι* vor, aber mit den Ausdrücken *ἀναγκάζειν, ἀνάγκην ἐπιτιθέναι* ist ganz dieselbe Sache bezeichnet[1]). Bei genauerem Zusehen erweist sich aber das ganze Kapitel als eine Antithese gegen die Montanisten. Die monarchianischen Sekten, gegen die Hipp. im folgenden die Wahrheit verteidigen will, stellten sich ganz auf die heil. Schriften; die Theodotianer waren vortreffliche Exegeten, die

1) vergl. besonders die Sätze: *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἀνάγκην ἐπιτιθέαμεν* — — — *οὐκ ἀνάγκην δὲ ἐπιτιθέαμεν τῷ μὴ δυναμένῳ.*

Noëtianer gaben sich wenigstens den Anschein, als ob sie ihre Lehre gänzlich aus der Schrift schöpften und ihr höchstes Interesse sei, den biblischen Monotheismus zu wahren. Ihnen gegenüber war der biblische Standpunkt einfach Voraussetzung; daher ist hier kaum etwas anderes als die montanistische Parakletoffenbarung abgelehnt. Das setzt voraus, dass in der Schrift, der contra Noëtum angehört, von dieser die Rede gewesen ist und zwar als von einer Quelle christlicher Erkenntnis. Dies trifft wieder auf Hippolyts antimontanistische Schrift zu; hier wird c. 13 ein Ausspruch der Maximilla abgelehnt, wonach sie aufgetreten ist, „um jeden, mag er wollen oder nicht, die Erkenntnis Gottes zu lehren". Dagegen wird geltend gemacht: wie Christus nicht gezwungen, sondern aus überquellender Menschenliebe in die Welt gekommen ist, so will er die Menschen auch nicht mit Zwang zur Erkenntnis Gottes bringen. Auf diese Stelle dürfte c. Noët. 9 Bezug genommen sein mit den Worten: *ὡς θέλει πατὴρ πιστεύεσθαι, πιστεύσωμεν*, nämlich in freier Hingabe des Willens und nicht aus Zwang. Der folgende Satz *ὡς θέλει υἱὸν δοξάζεσθαι, δοξάσωμεν* scheint sich zwar zunächst auf das bekannte Wort Noëts zu beziehen: *τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν* (c. Noët 1); aber es ist doch sehr beachtenswert, dass haer. 48 c. 11 Montan deshalb der Pseudoprophetie beschuldigt wird, weil er Christus nicht verherrlicht[1]); im folgenden Kapitel heisst es dann von Maximilla: *καὶ ἐν οἷς ἔδοξε Χριστὸν δοξάζειν, πεπλάνηται* und am Schluss wird dieser vermeinten Verherrlichung Christi die gegenübergestellt, welche der Vater für ihn fordert: *ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα γινώσκωσιν αὐτὸν καὶ δοξάσωσι, καθὼς δοξάζουσι τὸν πατέρα.* Unter der Voraussetzung der Zusammengehörigkeit dieser Quelle mit dem Traktat c. Noët. würde c. 9 der letzteren Schrift deutliche Beziehungen zu allen Teilen derselben aufweisen, indem der Satz *ὡς — πιστεύσωμεν* auf c. 13, der Satz *ὡς — δοξάσωμεν* auf c. 11. 12. der Satz *ὡς — δεδομένα* auf c. 3 u. 9 zurückblickte. Jedenfalls wird man zugeben müssen: c. Noët. cap. 9 empfängt durch die antimontanistische Schrift Hippolyts in Epiph. haer. 48 eine vor-

1) Dind. II p. 439,3, — *φησὶ — — Μοντανὸς, ὅτι οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον. ταῦτα δὲ λέγων φωρασθήσεται ἀλλότριος ὤν, Χριστὸν μὴ δοξάζων, ὃν πᾶν χάρισμα ἐκκλησιαστικὸν ἐν ἐκκλησίᾳ τῇ ἁγίᾳ δοθὲν ἐν ἀληθείᾳ ἐδόξασεν.*

treffliche Beleuchtung. Das ist aber ein starkes Präjudiz für die Richtigkeit der Hypothese Iwanzow-Platonows.

Wir müssen nun den Versuch wagen, die Abfassungszeit des Traktates c. Noët. näher zu bestimmen. Ich stelle zunächst den Satz auf: Die Schrift gegen Noët ist die Antwort Hippolyts auf die modalistische Bekenntnisformel Zephyrins. Dieser Satz lässt sich beweisen:

1. Der Traktat bekämpft nicht Noët, sondern die Noëtianer. Ich kann hier nur die Sätze Harnacks [1]) wiederholen: „Die Person Noëts tritt ganz zurück, nachdem im ersten Kapitel seine Exkommunikation als warnendes Exempel berichtet worden ist. Vielleicht wollte der Verfasser diese Geschichte erzählen, um zu zeigen, wie ganz anders man anderswo als in Rom gegen die gottlosen Patripassianer verfahren ist, um so seinen Landsleuten das Gewissen zu schärfen. — — Dieselben feinen Beobachtungen, die Lipsius in seiner Monographie über Tert.s Schrift wider Praxeas niedergelegt hat, lassen sich an der Schrift Hippolyts wieder Noët machen. Der bereits exkommunicierte Häretiker muss den Namen hergeben, unter welchem ihm verwandte, noch nicht völlig abgewiesene Richtungen um so wirkungsvoller präscribiert werden können".

2. Die Formulierung, in der Hippolyt die Lehre Noëts bekämpft, ist mit der Formel Zephyrins identisch. Hippolyt sagt zwar: „Dass Noët sagt, Vater und Sohn seien ein und derselbe, weiss jedermann". Aber in dieser nackten Paradoxie hat Noët seine Ansicht nicht ausgesprochen; sie ist vielmehr die Konsequenz, die seine Gegner ihm vorrückten. Denn Hippolyt citiert gleich darauf zur Erläuterung dieses Satzes die Worte Noëts [2]): *Ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ἠὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου.* Diese „wissenschaftliche" Ausdrucksweise hat Zephyrin in seiner Formel abgestreift: er hat die Noëtianische Lehre auf den populären Ausdruck gebracht: *Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ*

1) Zs. f. d. hist. Th. 1874 S. 201. Ich versuche H.s frühere Ansicht gegen die später von ihm vertretene (R.E²X) zu verteidigen.

2) *ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ. λέγει δὲ οὕτως· Ὅτε μὲν κτλ.* Phil. IX. 10. (p. 448,48).

ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητόν[1]. In dieser populären Ausprägung bekämpft Hippolyt in seinem Traktat die Lehre Noëts; er kleidet sie in die Worte: *τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι*[2]. Sachlich ist dies ganz dasselbe, was Zephyrin behauptete; Hippolyt konnte natürlich dessen Formel dem Noët nicht wörtlich in den Mund legen, wenn er die Fiktion, den Noët zu bestreiten, nicht sofort wieder aufgeben wollte. Dass er den Zephyrin meint, wenn er Noët sagt, zeigt er da, wo er darstellt, wie die Gegner zu ihrer Lehre kommen (c. 2. Lag. 44 2): *οἳ καὶ δεῖξαι βούλονται σύστασιν τῷ δόγματι λέγοντες· Εἶπεν ἐν νόμῳ „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν. οὐκ ἔσονται ὑμῖν θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.“ καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ „ἐγώ,“ φησίν, „πρῶτος καὶ ἐγὼ* (Ach. F.) *ἔσχατος καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔστιν οὐδείς.“ οὕτω φασκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν, οἳ καὶ ἀποκρίνονται λέγοντες· Εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ θεόν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ πατήρ, εἴ γε* (Ach. F.: *γὰρ*) *ἔστιν ὁ θεός. ἔπαθεν δὲ Χριστός, αὐτὸς ὢν θεός, ἄρα οὖν ἔπαθεν πατήρ, πατὴρ γὰρ αὐτὸς ἦν.* Man erkennt noch: Die Stellen: Exod. 3 6 (20, 2. 3) Jes. 44 6 (45 5) haben den Satz geliefert: *ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν — — καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα.* Hieraus ist Zephyrins Formel entstanden, indem auf Grund der Voraussetzung: Christus ist Gott, *Χριστὸν Ἰησοῦν* als epexegetische Apposition hinter *θεὸν* eingeschoben und auf Grund der Thatsache: Christus ist geboren und hat gelitten *γεννητὸν καὶ παθητὸν* appositionell als Attribut zu *Χριστὸν Ἰησοῦν* hinzugefügt wurde. Hippolyt lässt uns also, indem er die Argumentation seiner Gegner berichtet — nicht die des Noët —, einen Blick thun in die Entstehung der Formel Zephyrins. Wir dürfen sagen: Die Ausprägung, in der Hippolyt die Lehre der Noëtianer bekämpft, ist der Formulierung des Noët gerade so fremd, wie sie der Formel Zephyrins verwandt ist.

3. Der Traktat ist in einer Zeit verfasst, wo eben diese Lehre im Begriff war, die Herrschaft in der Gemeinde zu gewinnen. Den Schluss bildet eine Apostrophe an die Brüder, in der ihnen mit rhetorischem Pathos und in warmer Glaubensüberzeugung das orthodoxe Bekenntnis dargestellt wird, um sie zum

1) Phil. IX. 11. (p. 450, 52).
2) c. Noet. 1 (Lag. 43).

Festhalten daran zu bestimmen (s. c. 17. 18); sie ist nur verständlich, wenn die Gefahr eines Abfalls vorhanden, und wenn sie dringend war. Darauf deuten besonders die einleitenden Worte hin: *αὐτάρκεις αὗται αἱ μαρτυρίαι πιστοῖς ἀλήθειαν ἀσκοῦσιν. οἱ δὲ ἄπιστοι οὐδενὶ πιστεύουσιν· καὶ γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων διεμαρτύρατο λέγον „καὶ τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;“ ὥστε μὴ γενώμεθα ἄπιστοι, μήποτε ἐφ᾽ ἡμῖν τελεσθῇ τὸ εἰρημένον. πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοί, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι κτλ.*[1]) Über das Wort *μακάριος* sagt Heinichen: „*μακαρίους* dixi etiam de hominibus aliqua re praestantissimis, qui aliquo in genere propius ad ipsam divinitatem videantur accedere.“[2]) Darnach sind die *μακάριοι ἀδελφοί* jedenfalls hervorragende Gemeindeglieder: Presbyter, Diakonen, Konfessoren. Wenn diese der Warnung bedürfen: lasst uns nicht ungläubig werden, sondern an der apostolischen Tradition festhalten, so muss sich die Irrlehre im Mittelpunkt der Gemeinde festzusetzen im Begriff sein. Dies passt am besten in die Zeit, als der Bischof Zephyrin selbst zum modalistischen Monarchianismus überging.

4. Nach c. Noët. c. 14 wird gegen Hippolyt der Vorwurf erhoben: *δύο λέγεις θεούς*[3]). Dieser ist aber von Kallist ausgegangen, nachdem er den Zephyrin zur Erklärung seiner modalistischen Formel bewogen hatte: *ὃς εἰς ἀπόνοιαν χωρῶν διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν, ἡμᾶς δὲ οὐ, ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους.*[4]) Diese Anklage sucht der Traktat zu widerlegen; er fällt also in die Zeit, wo dieselbe erhoben wurde.

5. Hippolyt erzählt: *οὗ τὰ νοήματα* [gemeint sind zunächst die Gedanken Kallists; aber da er dem Zephyrin seine Formel inspiriert hatte, so sind seine Gedanken in dieser ausgedrückt]

---

1) c. Noët. 17 (Lag. 55).

2) s. Harnack in Zs. f. hist. Th. 1874 S. 221.

3) *εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὤν, τί οὖν φήσειεν ἄν τις· Δύο λέγεις θεούς; δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ᾽ ἢ ἕνα.* (Lag. 52).

4) Phil. IX. 11. (p. 452). Hierauf blickt Hipp. später zurück, indem er erzählt, wegen dieses öffentlich erhobenen Vorwurfs habe Kallist sich nachher geschämt, die wahre Lehre zu vertreten: *ἔχων δὲ καὶ τὸν ἰὸν ἐγκείμενον ἐν τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐθέως μηδὲν φρονῶν, ἅμα δὲ καὶ αἰδούμενος τὰ ἀληθῆ λέγειν, διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν· δίθεοί ἐστε.* Phil. IX. 12 (p. 456).

γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας [1]). Da die Lehre Zephyrins und Kallists öffentlich erklärt war, so kann Hippolyt nur eine öffentliche Widerlegung und ein öffentliches Eintreten für die Wahrheit meinen. Nun war Zephyrin theologisch viel zu ungebildet und Kallist politisch viel zu klug, um sich dem gelehrtesten Theologen und gewandtesten Ketzerbestreiter ihrer Zeit öffentlich zu einer mündlichen Disputation zu stellen. Hippolyts Widerlegung und sein Eintreten für die Wahrheit muss also schriftlich erfolgt sein. Der Traktat c. Noët. ist in seinem ersten Teil ein ἔλεγχος der Noët-Zephyrinischen Lehre, in seiner zweiten Hälfte eine ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας; es liegt daher sehr nahe, ihn für die Schrift zu halten, die Hippolyt in dem oben citierten Satze meinen muss.

In dem von uns angenommenen Zeitpunkt allein ist die Schrift nach Inhalt, Anlage und Tendenz verständlich; sie ist schon nicht mehr zu verstehen, wenn sie hinter die Formel Kallists gesetzt wird; denn diese will ja gerade solchen Einwendungen aus dem Wege gehen, wie sie Hippolyt gegen die Lehre Zephyrins erhebt. Die Schwierigkeiten, die er hier hervorhebt, bestanden für die Formel Kallists nicht mehr, mochte sie sich auch in ungleich stärkere Widersprüche verwickeln; als sie deklariert war, musste daher eine Argumentation wie die Hippolyts eindruckslos sein.

Wann hat nun Zephyrin seine modalistische Formel proklamiert? Harnack meint, am besten würde man den Traktat c. Noët. in die erste Zeit Zephyrins setzen. Aber dies erscheint mir ausgeschlossen durch das Zeugnis Tertullians. Er hat seine Schrift adv. Prax. verfasst, nachdem ihm die Formel Kallists bekannt geworden war. Das dürfte feststehen. In der Einleitung erzählt er: Endlich entsagte Praxeas, da er korrigiert wurde, seiner früheren Lehre und es bleibt die Urkunde darüber bei den Psychikern, bei denen damals die Angelegenheit verhandelt wurde; seit der Zeit Stillschweigen. — — Jener Windhafer aber hatte damals überall Samen ausgestreut. So war er einige Zeit durch Heuchelei bei schlauer Lebenskraft verborgen, und

1) Phil. IX. 11. (p. 452).

jetzt ist er von neuem hervorgebrochen[1]). Also Tert. hat, seitdem Praxeas seine Rolle ausgespielt, nichts wieder von einem nennenswerten Vorstoss des Modalismus gehört, bis eben durch Zephyrin und Kallist derselbe neuen Einfluss gewann. Da er sagt: jetzt ist er von neuem hervorgebrochen, so kann dies nicht lange vor der Abfassung von adv. Prax. gewesen sein, also nicht lange vor 217/18.

Wir können aber ferner mit ziemlicher Bestimmtheit behaupten: als Tert. de carne Christi schrieb, wusste er von dem Siege des ihm verhassten Modalismus in Rom durch die Formel Zephyrins noch nichts. Sonst wären die stark modalistisch klingenden Formeln, die er hier gebraucht, und zwar ohne jede Restriktion, für ihn unmöglich: Necesse est, quatenus hoc putas arbitrio tuo licuisse, ut aut impossibilem aut inconvenientem deo existimaveris nativitatem. An ergo voluerit nasci (quia si voluit, et potuit et natus est) consideremus. Ad compendium decurro. Si enim nasci se deus noluisset, quacunque de causa, nec hominem se videri praestitisset (cap. III.) So hätte Noët auch schreiben können[2]); Tert. konnte sich aber nicht die Formel einer gerade in höchster Machtentfaltung stehenden, von ihm für häretisch gehaltenen Lehre stillschweigend aneignen. Desgleichen musste es für ihn recht bedenklich sein, von den contumeliae et passiones dei zu reden, nachdem Zephyrin im Sinne des Modalismus Gott die Attribute *γεννητός καὶ παθητός* beigelegt hatte. Es ist sehr prekär, die Möglichkeit und Unmöglichkeit auf psychologischem Gebiet zur Datierung von Schriften zu verwenden; denn es ist hier oft das scheinbar Unmögliche Wirklichkeit. Aber in diesem Falle dürfen wir sagen: nach der Formel Zephyrins waren Ausdrücke wie die eben citierten für Tert. eine psychologische Un-

1) Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium. — — — — — — Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit. adv. Prax. 1. Durch die Worte per hypocrisin etc. wird offenbar die geheime und geschickte Agitation Kallists für den Modalismus charakterisiert. s. Phil. IX. 11 (p. 452, 87).

2) s. Phil. IX. 10 (p. 448): *ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται ἦν ἀόρατος, [ὅτε δὲ ὁρᾶται ὁρατός], ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται. οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος [καὶ κρατητός], ἀγέννητος [καὶ γεννητός], ἀθάνατος καὶ θνητός.*

möglichkeit. Hiernach hätte Zephyrin seine Formel nicht vor 215/16 proklamiert.

Dieses Resultat wird durch eine genaue Prüfung des von Hipp. in den Phil. gegebenen Berichtes nur bestätigt. Als Kallist etwa 192 wider den Willen Viktors von Sardinien zurückkehrte, stand er bei der römischen Gemeinde in dem übelsten Ruf und wurde deshalb von Victor nach Antium geschickt. Zephyrin ruft ihn zurück und giebt ihm die Aufsicht über ein Cömeterium; es kann nicht eine der ersten Regierungshandlungen dieses Bischofs gewesen sein, dem übel beleumdeten Kallist ein Ehrenamt in der Gemeinde zu geben, seine Geschichte war zu ungewöhnlich, um rasch vergessen zu werden. Zephyrin befand sich in einer Notlage, als er den Kallist rief; er brauchte ihn als Genossen und Mithelfer *πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου*[1]). er hat also Streitigkeiten mit seinem Klerus gehabt, die er allein nicht schlichten konnte. Dies wird kaum in den ersten Jahren seines Episkopates gewesen sein, da sich derartige Konflikte erst mit der Zeit anzuspinnen pflegen. Alles das macht es wahrscheinlich, dass Kallist nicht vor 205 nach Rom zurückgekehrt ist. Die Noëtianische Irrlehre ist von Epigonus nach Rom verpflanzt; Bedeutung hat sie aber erst durch Kleomenes gewonnen[2]); dieser schloss sich ihr an, „als Zephyrin die Kirche zu verwalten glaubte", also zu einer Zeit, wo er schon stark unter dem Einfluss Kallists stand; das kann frühestens 206 gewesen sein. Kleomenes war „ein durch Leben und Wandel der Kirche entfremdeter Mensch"; das Zeugnis, das ein kirchlicher Theologe über den sittlichen Wandel eines Häretikers fällt, hat nicht

1) *Οὐίκτωρ] φυλασσόμενος δὲ τὸν ὑπὸ πολλῶν ὄνειδον (οὐ γὰρ ἦν μακρὰν τὰ ὑπ' αὐτοῦ τετολμημένα), ἔτι δὲ καὶ τοῦ Καρποφόρου ἀντιπίπτοντος, πέμπει αὐτὸν καταμένειν ἐν Ἀνθείῳ, ὁρίσας αὐτῷ μηνιαῖόν τι ἐκτροφῆς. Μεθ' οὗ κοίμησιν Ζεφυρῖνος συναράμενον αὐτὸν σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου, ἐτίμησε τῷ ἰδίῳ κακῷ, καὶ τοῦτον μεταγαγὼν ἀπὸ τοῦ Ἀνθείου εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν.* Phil. IX. 12. (p. 456,60).

2) *Ὧι Ἐπιγόνῳ] μαθητεύσας Κλεομένης, καὶ βίῳ καὶ τρόπῳ ἀλλότριος τῆς ἐκκλησίας, ἐκράτυνε τὸ δόγμα, κατ' ἐκεῖνο καιροῦ Ζεφυρίνου διέπειν νομίζοντος τὴν ἐκκλησίαν, ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ αἰσχροκερδοῦς. ὃς] τῷ κέρδει προσφερομένῳ πειθόμενος συνεχώρει τοῖς προσιοῦσι τῷ Κλεομένει μαθητεύεσθαι.* Phil. IX. 7 (p. 440,25).

gerade viel Gewicht, hier besagt es aber immer doch so viel, dass er nicht zum Klerus gehört haben kann und auch wohl bis dahin keine Rolle in der Kirche gespielt hat. Es kann ihm also nicht ganz leicht geworden sein, eine kirchliche Partei zu bilden, mochte auch bei der grossen Menge eine Prädisposition für den Modalismus vorhanden sein und mochte auch vielleicht gerade sein weltlicher Wandel vielen laxen Christen zusagen. Zephyrin hat ihn in der ersten Zeit nur geduldet und, wenn Hippolyt hier recht berichtet, nur weil er Geldgeschenke dafür empfing. Darnach kann die Partei nur allmählich gewachsen sein. Gleichwohl hat sie, als Kallist[1]) sich ihr anschliesst, schon einen recht bedeutenden Einfluss; denn er tritt auf ihre Seite, um durch sie das Ziel seiner Wünsche, den Episkopat, zu erreichen. Wenn wir für diese Entwicklung einen Zeitraum von fünf Jahren annehmen, so ist das noch immer ziemlich knapp bemessen; Kallist ist demnach schwerlich vor 211 zur Partei des Kleomenes übergetreten.

Der Bericht Hippolyts über die folgende Zeit lässt drei Thatsachen erkennen[2]):

1. Kallist beginnt ein höchst raffiniertes Intriguenspiel, indem er den Zephyrin veranlasst, wahrscheinlich durch irgend welche konträre christologische Behauptungen sowohl die Anhänger Hippolyts wie die des Sabellius, der damals noch eine Mittelstellung zwischen Orthodoxen und Modalisten eingenommen haben muss, in einem fort in Aufregung zu versetzen, um dann selbst dadurch, dass er den einen wie den andern in Privatunterhaltungen Recht giebt, sich unter beiden Freunde zu verschaffen.

2. Kallist versucht, den Sabellius ganz auf den Standpunkt des Kleomenes hinüberzuziehen; hierbei hat er die Gegenwirkungen Hippolyts zu überwinden; durch seine fortgesetzten Bemühungen erreicht er sein Ziel.

3. Hippolyt hat eine Zeit lang Einfluss auf Zephyrin und Kallist ausgeübt oder wenigstens auszuüben geglaubt; freilich

---

1) *Ταύτην τὴν αἵρεσιν ἐκράτυνε Κάλλιστος, ἀνὴρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποίκιλος πρὸς πλάνην, θηρώμενος τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον* (Phil. IX. 11. p. 450,66).

2) s. Phil. IX. 11 (p. 450,68—79).

hat er sie in ihrer theologischen Haltung nur vorübergehend bestimmen können[1]).

Hieraus wird klar: Kallist hat eine Zeit lang Versuche gemacht, entweder mit den Sabellianern oder mit den Anhängern Hippolyts einen Kompromiss zu schliessen; deshalb hat er zu Zeiten dem letzteren Recht gegeben; allein hier waren seine Kompromissversuche vergeblich; dagegen gelang es ihm, den Sabellius zu gewinnen. Darauf veranlasst er Zephyrin zu seiner Erklärung, die wahrscheinlich bestimmt war, die Anhänger des Sabellius und des Kleomenes zugleich zu befriedigen. Aus dem allen erhellt, dass die Proklamation der Formel Zephyrins nicht unmittelbar auf den Übertritt Kallists zur Partei des Kleomenes gefolgt ist. Der Kampf um die Person des Zephyrin muss allem Anschein nach mehrere Jahre gedauert haben, sodass sein definitiver Übertritt zum Modalismus schwerlich vor 215 anzusetzen ist. Natürlich kann man dieser ganzen Konstruktion Willkür vorwerfen; ich möchte sie daher nicht als Beweis, sondern nur als Bestätigung der aus Tert. gewonnenen Resultate angesehen wissen; wer das Zeugnis Tert.s für eine so späte Datierung der Formel Zephyrins zu entkräften vermag, wird sich gewiss auch den Bericht der Philosophumena anders zurecht zu legen wissen. Nur das glaube ich auf Grund dieses Berichtes behaupten zu können: die Formel Zephyrins gehört nicht in die erste Hälfte seines Episkopates. Dagegen müsste man Tert. genaue und rasche Informationen über römische Verhältnisse absprechen, wenn man die aus seinen Schriften beigebrachten Argumente entkräften will, und das wird man wohl angesichts seiner Traktate gegen die Psychiker unversucht lassen müssen.

Als Ergebnis unserer Untersuchung gewinnen wir mithin den Satz: Der Traktat gegen Noët ist höchst wahrscheinlich nicht vor 215 und nicht nach 217 verfasst; er gehört also in dieselbe Zeit wie Hippolyts antimontanistische Schrift.

Wir haben bisher folgendes ermittelt:

1) *καίτοι ἡμῶν μηδέποτε συγχωρησάντων, ἀλλὰ πλειστάκις ἀντικαθεστώτων πρὸς αὐτοὺς καὶ διελεγξάντων καὶ ἄκοντας βιασαμένων τὴν ἀλήθειαν ὁμολογεῖν· οἳ πρὸς μὲν ὥραν αἰδούμενοι καὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας συναγόμενοι ὡμολόγουν, μετ' οὐ πολὺ δὲ ἐπὶ τὸν αὐτὸν βόρβορον ἀνεκυλίοντο.* Phil. IX. 7. (p. 440,35).

1. Sicher ist, dass sowohl der Traktat contra Noëtum wie die Quelle von Epiph. haer 48 von Hippolyt verfasst ist.
2. Sehr wahrscheinlich sind beide Schriften zwischen 215 und 217 verfasst.
3. Wahrscheinlich hat die Schrift, von welcher c. Noët. ein Fragment ist, auch eine Bekämpfung der Montanisten enthalten.
4. Bezieht sich c. Noët c. 9 auf die Montanisten, was wir für wahrscheinlich halten müssen, so finden die dort an ihnen hervorgehobenen Züge durch die antimontanistische Schrift Hippolyts eine ungezwungene, freilich nicht die einzig mögliche Erklärung.

Diese Momente genügen, um die Hypothese Iwanzow-Platonow's, wonach die beiden Schriften einem grösseren Werk Hippolyts gegen die zeitgenössischen Häresien angehören, sehr plausibel erscheinen zu lassen.

Dieses Werk hätte demnach enthalten: einen Abschnitt über die Montanisten, vielleicht über die Aloger, sicher über die Theodotianer, wahrscheinlich über die Melchisedekianer und gewiss über Noët[1]). Da Epiphanius dieses Werk in haer. 48 und 57 als Quelle benutzt, so ist es so gut wie gewiss, dass er auch seine Kenntnis für die dazwischen liegenden Häresien, soweit sie in diesem Buch besprochen waren, daraus schöpft. Leider können wir nicht kontrollieren, wie weit er durch seine Bearbeitung den ursprünglichen Umfang und Charakter seiner Quellenschrift verändert hat. Voigt sucht aus der Art der Bearbeitung, die der Traktat gegen Noët erfahren hat und die wir ja durch Vergleichung feststellen können, einen ungefähren Massstab für die Beurteilung der an der Quelle von haer. 48 vorgenommenen Überarbeitung zu gewinnen. Aber Loofs[2]) macht mit Recht auf die Unsicherheit dieses Massstabes aufmerksam. Epiphanius hat hier wahrscheinlich stärker eingegriffen als bei den andern Abschnitten,

1) Die Reihenfolge war höchst wahrscheinlich: Montanisten, Aloger, Theodotianer, Melchisedekianer, Noët; es könnten freilich die 3 zusammengehörigen Richtungen der adoptianischen Monarchianer auch vor den Montanisten behandelt sein; aber das ist kaum anzunehmen, da nach dem Ausdruck c. N. 3: *καὶ αὐτοὶ μονοκώλως χρώμενοι, ὃν τρόπον εἶπεν Θεόδοτος* die Bestreitung der Adoptianer unmittelbar vorher gegangen zu sein scheint.

2) Theol. Litt.-Ztg. 1893 S. 302.

da hier gerade Fragen zur Verhandlung kamen, die zu seiner Zeit durch die arianischen Kämpfe noch brennend waren. Man wird sich m. E. darauf beschränken müssen, diejenigen Stücke auszuscheiden, die sich durch Unterbrechung des Gedankenganges deutlich als Einschaltungen des Epiphanius verraten. Bei einzelnen Redewendungen und Ausdrücken entscheiden zu wollen, ob sie von Epiphanius oder von Hippolyt herrühren, wird man sich versagen müssen. Da der Abschnitt über die Montanisten die ausführlichste Erörterung erfordern wird, so beginne ich die Rekonstruktion von rückwärts.

Der Abschnitt über Noët nebst dem Epilog des Werkes liegt in vollem Umfang und völlig intakt vor. Lagarde p. 41—57.

Der Abschnitt über die Melchisedekianer ist enthalten in der Abhandlung haer. 55 bei Epiph. (Dind. II 516—528). Abgesehen von dem Schluss. (p. 527,20 — 528,8), der sich sofort als Eigentum des Epiphanius ausweist, lassen sich vier grössere Einschaltungen erkennen:

1. c. 1. *οἱ μὲν γὰρ ἐν τῇ Πέτρᾳ* bis cap. 2: *δηλοῖ τὸ ἔργον* (p. 517,19 — 518,12) unterbricht den Gedankengang Hippolyts. Dieser will zeigen, dass die Melchisedekianer die Stelle Hebr. 7 1—3 nicht verstanden haben und deshalb aus den Attributen *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ* einen falschen Schluss ziehen. Er sagt deshalb: „Der tiefe und dem natürlichen Verstande nicht fassbare Sinn der heil. Schrift führt viele irre;“ den Sinn der fraglichen Stelle erörtert er dann von p. 518,13 an. Epiphanius bringt aber erst zwei Beispiele zu der Behauptung Hippolyts, die nur halb passen, und macht dann Mitteilungen über die Eltern Melchisedeks, die dieser nach der Tradition gehabt haben soll und über Salem, sodass der Satz, mit dem er Hippolyts Gedanken wieder aufnimmt „*ἐξήνεγκε γὰρ*“, *φησὶ, τῷ Ἀβρ.*, im unmittelbaren Kontext vollständig unverständlich ist.

2. c. 3: *ἵνα δὲ μὴ διὰ τοῦτο* bis *τοὺς πατέρας ηὕραμεν* oder wahrscheinlicher bis *ἀλλὰ μὴ γένοιτο* (p. 519,19 — 520,5 resp. 16)[1]) zerstört die Pointe Hippolyts, der den Elias als *ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* angeführt hatte, indem seine Genealogie nach der Tradition mitgeteilt wird.

1) Gehört das Stück 520,6—10 Hipp. an, so ist es auf jeden Fall stark überarbeitet.

3. cap. 5—7 erweisen sich durch ihre Nachrichten, die über Hippolyts Zeit hinabgehen, als Eigentum des Epiphanius[1]).

4. cap. 9 *καὶ ἵνα μή τις εἴπῃ* bis *πλανῆσαι* (p. 526 2—21) bringt eine ganz unpassende Ausführung über den heil. Geist, in der Epiphanius die für ihn zeitgemässe Frage nach der Stellung des heil. Geistes innerhalb der Trinität erörtert.

Kleinere Einschaltungen sind: p. 517, 2: *τοῦ ἁγίου Παύλου* (Hipp. hielt den Hebräerbrief nicht für paulinisch) p. 520, 33 — 521 3: *υἱὸς θεοῦ γεννηθεὶς ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως* bis *ἀνδρός*, p. 525, 10. 11: *γεγεννημένον ἐκ πατρὸς ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως* (als im arianischen Streit geprägte Formeln), p. 525, 23—28: *ἀλλὰ καὶ* bis *λαφυραγωγίας* (verrät die überflüssige Vollständigkeit des Epiphanius), p. 526, 27—29 p. 527, 11—13 (als Ausrufe der ungeheuchelten Entrüstung des alten ehrlichen Ketzerrichters). Die ausgeschalteten Stücke umfassen rund 200 Zeilen (in der Dindorfschen Ausg.), was von Hippolyt entlehnt ist, beträgt etwa 190 Zeilen; viel mehr scheint dieser Abschnitt seiner Schrift nicht enthalten zu haben.

Der Abschnitt über die Theodotianer bei Epiphanius haer 54 scheint ziemlich intakt erhalten zu sein, wenigstens sind grössere Einschaltungen nicht erkennbar; nur der Schluss p. 516, 8—14 ist von Epiphanius. Darnach hätte dieses Stück der Hippolytischen Schrift rund 200 Zeilen umfasst; sehr viel ist auch hier wohl kaum ausgefallen. Die Abschnitte über die Theodotianer und Melchisedekianer dürften also von Hippolyt etwa in gleicher Länge gehalten zu sein.

Der Abschnitt über die Aloger bei Epiph. h. 51 ist in der Schrift Hippolyts, wie es scheint, recht kurz gewesen. Epiphanius benutzt hier für den grössten Teil seiner Ausführungen Hippolyts Schrift *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*. Wenn nicht alles täuscht, so beginnt ihre Benutzung c. 4 mit den Worten: *καὶ τί, φησὶν, εἶπεν* (p. 453, 8); denn hier setzt ein neuer Gedankengang ein, da mit dem vorhergehenden Satze: *καὶ δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας* ein Schlussurteil abgegeben ist. cap. 1. 2 kommen ganz auf Rechnung des Epiphanius. Hippolyts Schrift kann

1) Vielleicht gehören auch die Nachrichten über Oblationen, die dem Melchisedek dargebracht sein sollen cap. 8 (p. 524, 20—27), dem Epiphanius an. s. Harnack, Dogmengesch. I² S. 627.

also nur in Kap. 3 und dem ersten Abschnitt von Kap. 4 benutzt sein, und hier ist sie bestimmt benutzt; man erkennt sie an der milderen Beurteilung, welche die Aloger im Gegensatz zu der des Epiphanius erfahren [1]). Bei Hippolyt hiess diese Richtung ἡ αἵρεσις ἡ ἀποβάλλουσα Ἰωάννου τὰς βίβλους; er erzählte von ihnen: οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν (p. 452,3). Diese beiden Nachrichten hat Epiphanius gänzlich in seinen eignen Bericht verwoben; aber mit dem Satze προσφαίζοντα γὰρ οὗτοι κτλ. (p. 452,15) beginnt die Darstellung Hippolyts, die bis zu dem oben citierten Satz (p. 453,8) reicht; sie umfasst nur 27 Zeilen. Aber sie ist bei Hippolyt kaum viel länger gewesen; denn in dem Abschnitt wird die Ansicht der Aloger summarisch dargestellt und summarisch widerlegt; er bildet ein abgeschlossenes Ganze, in dem man nichts vermisst. Weshalb Hippolyt die Aloger so kurz abthat, ist leicht zu erklären aus der Tendenz seiner Schrift; sie waren keine römische Sekte und hatten in dem Parteikampf, in welchem seine Schrift entstand, keine Bedeutung.

Der Abschnitt über die Montanisten ist bei Epiphan. haer. 48 cap. 1 (von den Worten: οὗτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρύγας an bis cap. 13 Schluss) erhalten. Der Eingang ist von Epiphanius; den Absatz οὗτοι γὰρ bis χαρίσματα δέχεσθαι (p. 426,13—21) weist Lipsius [2]) zwar dem Syntagma Hippolyts zu; aber wir können uns vorerst bei der Auskunft beruhigen, dass wir den Text des Syntagma nicht genau kennen und Hippolyt die Darstellung derselben Ketzerei in zwei verschiedenen Schriften mit ganz ähnlichen Worten eingeleitet haben kann [3]). Einschaltungen des Epiphanius lassen sich an sechs Stellen finden:

1. cap. 1 von καὶ πάλιν δὲ λέγοντος bis μυθολογίας (p. 426,28—427,6) kommt auf seine Rechnung; er will hier wieder einmal am falschen Orte vollständig sein.

2. cap. 2: ἰδοὺ δὲ ἐκ πανταχόθεν bis παραδεδώκασιν (p. 427,29—428,16) ist als Unterbrechung des Gedankenganges sofort zu erkennen und giebt sich als im J. 376 geschrieben [4]).

1) s. Lipsius Quellen 108.

2) Quellenkritik S. 223 vergl. Voigt S. 331.

3) Es ist nicht die leiseste Spur davon vorhanden, dass, wie Voigt will, p. 426,21: ὅτι δεῖ ἡμᾶς κτλ. eine neue Quelle anfinge.

4) s. Voigt S. 148.

3. Die ganze Ausführung von cap. 5 und damit der erste Satz von cap. 6 (p. 431, 10 — 432 16) ist höchst überflüssig und störend. Am Schluss von Kap. 4 war gesagt, der Schlaf Adams werde ἔκστασις genannt *κατὰ τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν*, hauptsächlich wegen seiner Tiefe. Nun bringt cap. 5 eine Auseinandersetzung darüber, inwiefern jeder Schlaf eine Ekstase sei, die in ihrer Umständlichkeit ganz die Art des Epiphanius an sich trägt und gar nicht passt, weil ja vorhin die Bezeichnung Ekstase als durch den ungewöhnlich tiefen Schlaf Adams berechtigt erklärt war. Mit dem Satze: *καὶ ἐφράσαμεν δι' ἣν αἰτίαν ἐκεῖ παρὰ κυρίου ἔκστασις εἴρηται ἢ τοῦ ὕπνου μετοχή* räumt der Verf. selbst ein, dass seine Ausführung ein Excurs war und fährt auf demselben Punkte fort, wo er am Schluss von cap. 4 stand[1]).

4. In cap. 12 sind die Worte: *Πῶς τοίνυν* bis *πολέμιον* (p. 439, 14—17) und *εἰσάγετε δὲ ἡμῖν* bis *βαρβαρικόν* (p. 439, 22—25) Blüten der Rhetorik des Epiphanius[2]).

5. Ebenfalls in cap. 12 sind die Sätze: *πῶς οὖν τοῦτο οἱ παρ' αὐτῆς* bis *ἀκούεσθαι* (p. 440, 11—15) jedenfalls nichts weiter als ein etwas plumper Witz des Epiphanius.

6. Endlich ist in cap. 12 mindestens das Satzglied *πῇ δὲ ἐκ προσώπου τοῦ ἁγίου πνεύματος*, vielleicht auch die beiden vorhergehenden: *πῇ μὲν ἐκ προσώπου πατρὸς, πῇ δὲ ἐκ προσώπου τοῦ υἱοῦ* (doch ist dies nicht sicher vergl. c. Noët. 14 Lag. 52) und der ganze folgende Abschnitt bis *μὴ ἀκούετέ μου* (p. 444, 30 — 441, 6) Eigentum des Epiphanius; er vertritt hier seine Dogmatik und unterbricht mit diesen Bemerkungen den Gedankengang; denn der Satz *τὰ γὰρ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα ἐλάλει*, in welchem übrigens die Worte: *καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια* durchaus überflüssig sind, schliesst sich begründend unmittelbar an die Worte: *ποῖα τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λελαλημένα*[3]).

Ich habe nur da Einschaltungen des Epiphanius annehmen zu dürfen geglaubt, wo eine eklatante Unterbrechung des Gedankenganges vorliegt. Ich kann mich daher auch nicht davon

1) Voigt hat die Stelle beibehalten.
2) s. Voigt S. 146.
3) s. Voigt S. 157.

überzeugen, dass alles, was Voigt a. a. O. S. 342 ff. durch den Druck als Zusätze des Epiphanius kennzeichnet, der Schrift Hippolyts abzusprechen ist; was als Eigentum des Epiphanius auszuscheiden ist, umfasst etwa 85 Zeilen; dieser Abschnitt hätte demnach bei Hippolyt 440 Zeilen umfasst. Aber nach Voigts Analyse soll er bei Epiphanius bedeutende Lücken aufweisen; es ist zu untersuchen, inwieweit diese Annahme begründet ist. Dass zwischen dem neunten und zehnten Kapitel etwas fehlt, war schon bemerkt, nur darf man hier nicht mit Voigt einen Angriff auf die Fastendisciplin vermissen — einen solchen hat die Schrift nicht enthalten —, sondern eine kurze Erörterung über Rom. 7 2–6 und einen Schlusssatz, an dem sich die Fortsetzung mit *Πᾶς τοίνυν προφητεύων παρακολουθῶν εὑρίσκεται* anschliessen kann. Aber Voigt will diesem Satz in cap. 8 hinter den Worten *κατῆλθον προφῆται* (p. 434, 32) seine ursprüngliche Stelle anweisen und nimmt an, der Schluss dieses Kapitels sei von Epiphanius stark verstümmelt, da er hier den zweiten Teil seiner Quelle mit in den ersten hineingearbeitet habe. Diese Ansicht ist nun von vornherein mit grosser Vorsicht aufzunehmen; denn eine Umstellung von Abschnitten ist bei der Art, wie Epiph. seine Quellen bearbeitet, sehr unwahrscheinlich. Voigt selbst konstatiert bei der Vergleichung von haer. 57 mit der Vorlage c. Noët: Epiphanius hat eigene Ausführungen hinzugefügt, aber doch nicht den Gang seiner Quelle verlassen [1]). Voigt wird zu seiner Annahme gedrängt, weil er in dem Satz: *συγκρίνοντες γὰρ τὰ παρ' αὐτῶν εἰρημένα καὶ τὰ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην καὶ καινὴν ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γενόμενα καὶ πεπροφητευμένα δοκιμάσωμεν ποία προφητεία τυγχάνει, ποία δὲ ψευδοπροφητεία* (c. 3. p. 428 33 ff.) die Disposition des ganzen Abschnittes ausgesprochen findet. Man kann diesem Satz nicht gerade eine besonders grosse Klarheit nachrühmen; Voigt selbst braucht eine Erörterung von fünf Seiten Länge, um seinen Sinn zu ergründen. Bei dieser Sachlage wäre es aber methodisch richtiger gewesen, erst die Disposition durch eine Analyse der Quelle zu ermitteln und von hier aus den dunkeln Satz zu beleuchten, als umgekehrt, das Helle durch das Dunkle klar zu machen. Klar ist folgendes:

1) a. a. O. S. 136.

Mit den Worten „*ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου* wird der Satz aufgestellt, der durch die sich daran schliessenden Erörterungen bewiesen werden soll; dieser Beweis ist am Anfang von cap. 10 abgeschlsosen; das konstatieren die Worte: *Πᾶς τοίνυν προφητεύων παρακολουθῶν εὑρίσκεται.* Das Beweisfahren ist folgendes:

I. Der Prophet des alten Testamentes spricht in logisch geordneter Rede. (p. 429,8—430,7).

II. Die Montanisten sind hieran gemessen Pseudopropheten; denn
   1. Nach dem Ausspruch Montans reden sie in Ekstase. (c. 4 p. 430,9—24).
   2. Sie können das Recht dieser ekstatischen Rede nicht begründen. (p. 430,25—434,15).
      a. die „Ekstase“ Adams war ungewöhnlich tiefer Schlaf (p. 430,25—433,6).
      b. die „Ekstase“ Davids war die des Staunens (p. 433,7—434,4).
      c. die „Ekstase“ Abrahams war die des Schreckens (p. 434,4—15).

III. Die Propheten des neuen Testamentes reden wie die des alten in geordneter Rede. (p. 434,16—436,27).
   1. Die Jünger empfangen nach der Himmelfahrt die Weissagung der Engel bei vollem Verstande.
   2. Petrus hatte seine Vision Act. 10 bei voller Besinnung.
   3. Agabus gab seine Prophezeiung durch ein wunderbares Zeichen; er band Paulus mit seinem Gürtel; das setzt volle Überlegung voraus.
   4. Die Propheten, die nach Antiochien hinabkamen — natürlich bei klarer Vernunft, — prophezeiten eine Hungersnot, und damit man diese in logischer Rede gegebene Weissagung für wirkliche Prophetie ansehen soll, wird hinzugefügt: dies trat ein unter dem Kaiser Claudius.
   5. Paulus prophezeite das Auftreten von falschen Propheten, die verbieten würden, ehelich zu werden; er schrieb, war also nicht in Ekstase; aber die Erfüllung, die sein Wort durch die Montanisten gefunden hat,

erweist dasselbe als wahre Prophetie. Daran schliesst sich cap. 9 als Excurs.

Die ganze Ausführung ordnet sich nicht nach einem abstrakt logischen Schema; dies müsste etwa angelegt sein, wie folgt:

I. Die wahren Propheten weissagen bei voller Besinnung. Dies gilt
   a. von den alttestamentlichen
   b. von den neutestamentlichen.

II. Die Montanisten sind Pseudopropheten: denn
   a. sie reden in Ekstase.
   b. sie können das Recht ekstatischer Prophetie nicht begründen.

Dieses logische Schema wird mit Recht einem sehr durchsichtigen und den psychologischen Bedürfnissen der Leser angepassten Gedankengang geopfert. Das Einzige, was vermisst wird, ist am Schluss von cap. 9 die ausdrückliche Versicherung: Alle diese Propheten redeten nicht in Ekstase, sondern mit klarer Überlegung, und durch die eingetretene Erfüllung wurden ihre Weissagungen als wahre Prophetie erwiesen. Dann konnte Hippolyt cap. 10 *Πᾶς τοίνυν κτλ.* fortfahren. Was hier fehlt, braucht nicht mehr als 15—20 Zeilen an Raum beansprucht zu haben.

Ein Blick auf die jetzt folgenden Ausführungen zeigt, dass die in dem Satz: *συγκρίνοντες γὰρ κτλ.* (c. 3 p. 428,33) angekündigte Vergleichung zu Ende ist. Es wird jetzt nachgewiesen: die montanistischen Propheten reden nicht *ἐμπιπλώμενοι πνεύματος ἁγίου κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἐκ πνεύματος χαρισμάτων ἑκάστῳ διδομένων καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως πρὸς τὸ συμφέρον* (s. cap. 3 p. 428, 25). Dies zeigt schon der Satz. der als Thema an der Spitze dieser Beweisführung steht: *ὁ δὲ Μοντανὸς οὗτος ὁ αὐχῶν ἑαυτὸν εἶναι προφήτην καὶ πλανήσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ πεπλανημένους ἀσύστατα κατὰ τῆς θείας γραφῆς διηγεῖται* (c. 10 p. 437 2f.). Indem er sich selbst rühmt, ein Prophet zu sein, redet er nicht nach dem Massstab der vom heil. Geist verliehenen Gnadengaben; indem er die Verführten betrügt, redet er nicht *πρὸς τὸ συμφέρον*, und indem er Unzusammenhängendes wider die heil. Schrift zu Tage fördert, redet er nicht *κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. Die Disposition des Abschnittes cap. 3—13 wird also durch den am Anfang von cap. 3

ausgesprochenen Satz bestimmt, worin die Merkmale der wahren Prophetie aufgestellt waren: 1. der Prophet redet bei vollem Bewusstsein, 2. er redet nach Massgabe der ihm verliehenen Charismen dem Glauben gemäss. Der Satz *συγκρίνοντες γὰρ κτλ.* formuliert also nur die im ersten Teil zu lösende Aufgabe; er dürfte zu paraphrasieren sein: Wir wollen die montanistischen Prophetien vergleichen mit dem, was an prophetischen Reden nach dem Alten und Neuen Testament in Wahrheit vorhanden und in Wahrheit vorgekommen ist[1]). Die *πεπροφητευμένα* des A. T. werden als die in Wahrheit vorhandenen bezeichnet, weil sie als Bücher abgeschlossen vorliegen, die des N. T. sind *ἐν ἀληθείᾳ γενόμενα*, weil er hier an die geschichtlichen Ereignisse denkt; das A. T. ist ihm ein Kodex von Orakelsprüchen, das N. T. eine Sammlung von historischen Urkunden über einzelne Ereignisse. Das wird mit den Worten ausgedrückt sein; natürlich wird man über den Sinn des Satzes immer streiten können, da er ziemlich verschroben ist; aber nicht streiten kann man über die nachgewiesene Disposition des Abschnittes capp. 3—9; wir haben daher in cap. 8 keine Lücke anzunehmen.

Dagegen hat Epiphanius höchst wahrscheinlich am Schluss von cap. 13 einige Bemerkungen Hippolyts ausfallen lassen. Dieser kennt nämlich nach Phil. VIII. 19. X. 26 eine Richtung unter den Montanisten, die der Noëtianischen Irrlehre sich angeschlossen haben; nach Lipsius[2]) war diese Richtung auch im Syntagma erwähnt, und dies wird durch eine Vergleichung von Pseudotert. c. 7[3]) mit Philastrius haer. 51[4]) sehr wahrscheinlich. Es

---

1) Der Satz enthält also nur zwei Glieder und nicht drei; die drei Teile, die Voigt in dem Abschnitt 1—13 sucht, sind aus diesem Satz daher nur sehr künstlich zu gewinnen.

2) Quellen S. 99 ff. Quellenkritik S. 230.

3) Hi habent aliam communem blasphemiam, aliam blasphemiam non communem, sed peculiarem et suam. — — — — Privatam autem blasphemiam illi qui sunt Kata Aeschinem hanc habent qua adiciunt etiam hoc, uti dicant Christum ipsum esse filium et patrem. Oehler II. 764.

4) Sunt alii docentes *μεταγγισμόν* id est filium intrare in patrem et ut vas in vase inesse, ignorantes quod asserant, cum salvator non dixerit filium in patrem intrare, sed aequalitatis causam in divinitate et potentia docuerit, non introitum aut continentiam, ut illi aestimant, impertitam. Et separant se a catholica ecclesia propter illos suos pseudoprophetas. Oehler, Corpus haereseol. I. p. 53.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

spricht nun alles dafür, dass sie auch in unserer Schrift Erwähnung gefunden hat. Denn

1. Hippolyt wendet sich hier ganz speciell gegen den modalistischen Monarchianismus; eine Bemerkung über modalistisch gesinnte Montanisten war also durch die Tendenz gefordert.

2. Die Aussprüche Montans und Maximilla, die er citiert, weisen darauf hin. Montan soll gesagt haben: *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ*, und Maximilla wird der Ausspruch beigelegt: *ἐμοῦ μὴ ἀκούσατε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε*; wollte man diese Sätze theologisch bearbeiten, so musste man sich notwendig auf modalistische Grundlage stellen. Wenn ferner gerade der Anspruch der Maximilla hervorgehoben ist, jeden, möge er wollen oder nicht, die Erkenntnis Gottes zu lehren, und wenn ihr dann vorgeworfen wird, sie habe die rechte Erkenntnis Gottes selbst nicht besessen, so lässt auch das darauf schliessen, dass er ihr dogmatische Irrtümer vorrücken möchte.

Ich vermute also, Hippolyt hat hinter cap. 13 noch etwa die Bemerkung gemacht: durch solche Lehren ihrer falschen Propheten haben sich viele von ihnen verführen lassen, sich der Irrlehre des Noët anzuschliessen, über die wir später berichten werden. Epiphanius hat diese Bemerkung vielleicht wegen ihrer Kürze übersehen, vielleicht aber absichtlich ausgelassen, weil die Montanisten, die er in Cilicien und Konstantinopel kennen gelernt hatte, orthodox waren. Sie wird kaum 5 Zeilen umfasst haben. Die Lücken, welche wir also anzunehmen haben, dürften im Ganzen nicht über 30 Zeilen an Raum beansprucht haben, sodass der Abschnitt über die Montanisten bei Hippolyt etwa 470 Zeilen umfasst hat.

Wir können nun den Umfang der Schrift Hippolyts gegen die fünf Häresien annähernd berechnen.

Der Traktat gegen Noët umfasst	4300 Worte
Der Abschnitt über die Melchisedek.	1500 Worte
Derjenige über die Theodotianer	1600 Worte
Der über die Aloger	240 Worte
Der über die Montanisten	3760 Worte

Die ganze Schrift zählte also: 11400 Worte; sie war demnach von sehr mässigem Umfang.

Es ist nun eine Schwierigkeit ins Auge zu fassen, die schon

oben berührt war. Lipsius[1]) führt haer. 48 c. 1, den ganzen Abschnitt über die Theodotianer und von dem über die Melchisedekianer haer. 55 c. 1 und 2 auf das Syntagma des Hippolyt zurück. Die Auskunft, die wir in einem Falle treffen konnten, verliert stark an Wahrscheinlichkeit, wenn sie zu wiederholten Malen angewendet werden muss. Dazu kommt ein weiterer Punkt. Schon Fabricius und neuerdings wieder nach anderen Gelehrten Lipsius hat in dem Traktat gegen Noët den Schluss des Syntagma erblickt; wir aber müssen ihn zu der Schrift gegen die 5 Häresien rechnen. Es drängt sich daher die Frage auf: Wie verhält sich Hippolyts Schrift gegen die 5 Häresien zu seinem Syntagma?

3. Das Syntagma Hippolyts und seine Schrift gegen die 5 Häresien.

Die Beziehungen des Syntagma zu der Schrift gegen die 5 Häresien kommen in zwei Thatsachen zum Ausdruck.

1. Die Reihenfolge der Häresien ist in der Schrift gegen die 5 Häresien wahrscheinlich genau dieselbe, wie im Schlussteil des Syntagma.

2. An mindestens vier Stellen, haer. 48 c. 1. haer. 54 c. 1. haer. 55 cap. 1. 8, die wir zu der Schrift gegen die 5 Häresien rechnen mussten, finden sich wörtliche Berührungen mit dem Text des Syntagma, soweit wir ihn aus Philastrius und Pseudotertullian erkennen können.

Vier Möglichkeiten giebt es, die Thatsachen zu erklären:

1. Epiphanius benutzte die Schrift gegen die 5 Häresien nur haer. 48 und haer. 57; für die dazwischen liegenden Häresien benutzte er lediglich das Syntagma. Aber wie wenig wahrscheinlich diese Annahme ist, ist oben schon bemerkt; es ist absolut kein vernünftiger Grund für dieses Verfahren ausfindig zu machen. Ausserdem müsste man dann doch noch zur Erklärung der fast wörtlichen Übereinstimmung von haer. 48 c. 1 (p. 426, 13—20) mit dem bei Philastr. haer. 49 erhaltenen Text des Syntagma, den Zufall zu Hülfe zu nehmen.

2. Epiphanius benutzte beide Schriften, indem er aus jeder herübernahm, was ihm passte. Aber wie es schon schwer fällt,

1) Quellenkritik S. 223. 235. 237.

in haer. 48 cap. 1 zwei verschiedene Quellen zu unterscheiden, so ist dies ganz unmöglich in haer. 54; hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine Quelle verarbeitet.

3. Hippolyt schrieb sich selbst ab, sodass die Schrift gegen die 5 Häresien eine Überarbeitung vom Schlussteil des Syntagma wäre. Aber es ist kaum denkbar, dass sich ein fruchtbarer und durchaus nicht gedankenarmer Schriftsteller so sklavisch an seine eignen Worte gebunden habe, wie es Hippolyt gethan haben müsste, und es ist ganz unmöglich, wenn der Traktat gegen Noët, wie nachgewiesen, die Formel der Zephyrin bekämpft und die Deklaration derselben den Anlass zu seiner Abfassung gab.

Der bei Phibasterius erhaltene Text des Syntagma lautet:

alii autem Noëtiani insensati cuiusdam nomine Noeti, qui dicebat patrem omnipotentem ipsum esse Christum et ipsum natum et ipsum passum et ipsum mortuum fuisse in corpore. hic etiam dicebat se Moysen esse et fratrem suum Heliam (Verwechslung mit Aron) prophetam.

Im Tr. c. Noëtum als Teil der Schr. gg. die 5 Häresien heisst es:

Ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γενόμενοί τινος Νοήτου μαθηταί κτλ. οὗτος .... ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι. ..... οὗτος ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι Μωϋσῆν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἀαρών.

In der Schrift gegen die 5 Häresien stellt Hippolyt die Lehre Noëts möglichst mit den Worten Zephyrins dar und vermeidet nur, ihm des letztern Formel geradezu in den Mund zu legen, um die Fiktion nicht zu zerstören; das Syntagma stimmt hiermit aber wörtlich überein; da die Priorität an dieser Stelle zweifellos der Schrift gegen die 5 Häresien zukommt — unmöglich kann Hippolyt nach der Proklamation Zephyrins erst das Syntagma gegen die 32 Häresien und dann erst mit Benutzung desselben seine eigentliche Streitschrift gegen den Bischof verfasst haben —, so wäre der Schlussteil des Syntagma ein Auszug aus derselben; aber wozu hätte er diesen Auszug veranstaltet?[1]) Er müsste dürftiger gewesen sein als die erste Schrift; wie sollte Epiphanius sonst dazu kommen, von haer. 48 an statt des Syntagma, das er bisher benutzte, jene frühere Schrift zu Grunde zu

1) Lipsius, Quellen S. 115 f.

legen? Aber wozu aus der ohnehin nicht sehr langen Schrift noch ein Auszug? Man häuft Rätsel auf Rätsel bei dieser Annahme und wird daher die vierte Möglichkeit vorziehen.

4. Die Schrift gegen die 5 Häresien bildete den Schluss des Syntagma. Epiphanius benutzte nur eine Schrift, und diese war das Syntagma Hippolyts. Diese Annahme löst alle Schwierigkeiten. Sie lässt sich aber noch durch sehr gewichtige Gründe stützen:

a. Ein Werk Hippolyts gegen mehrere zeitgenössische oder monarchianische Häresien ist gänzlich unbezeugt.

b. Gelasius führt mit der Formel: Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in memoria haeresium ein Citat ein, das aus contra Noëtum c. 18 ziemlich wörtlich entlehnt ist[1]. Ausser dem Syntagma ist schwer eine Schrift unter den Werken Hippolyts aufzufinden, auf welche der Titel „in memoria haeresium" passen würde.

c. c. Noët. c. 8 heisst es: *ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νόητος ἀνατέτραπται, ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀλήθειαν, καθ' ἧς πᾶσαι τοσαῦται αἱρέσεις γεγένηνται μηδὲν δυνάμεναι εἰπεῖν.* Der Ausdruck „gegen die sich alle so viele Häresien erhoben haben", der sich sicher auf die in dem Werk, dessen Schluss c. Noët. bildet, dargestellten Häresien bezieht, wäre geradezu lächerlich, wenn es sich um 5 oder 6 Häresien handelte.

Ich identificiere also die Schrift gegen die 5 Häresien mit dem Schlussteil des Syntagma und erfülle damit Harnacks[2] Prophezeiung: Dieses Bedenken — der gänzliche Mangel an Zeugnissen für eine Schrift gegen alle Monarchianer — wird allerdings immer wieder zu der Annahme der Identität unseres Bruchstückes mit dem Syntagma treiben. Aber meine vierte Möglichkeit ist vielleicht schon gleich als eine Unmöglichkeit von der Hand gewiesen; es erhebt sich der Einwand: Das Syntagma enthielt ausser der Darstellung von 32 Häresien auch ihre Widerlegungen; dabei war es ein *βιβλιδάριον*. Wo bliebe aber dies *βιβλιδάριον*, wären alle Häresien so vollständig widerlegt wie

1) Lag. p. 90. Gelasius episc. Romae in testimoniis de duabus naturis in Christo. Bibl. Patr. Lugd. tom. VIII. p. 704.

2) Zs. f. d. hist. Th. 1874 p. 183.

diese fünf? Wie steht es mit diesem Einwand? Informieren wir uns zunächst über die Widerlegungen, die das Syntagma enthielt und sehen dann, was es mit dem *βιβλιδάριον* auf sich hat.

Das sicherste Zeugnis dafür, dass das Syntagma Widerlegungen enthalten hat, bietet das Proömion der Philosophumena: Die Dogmen der Häretiker setzten wir schon früher in mässiger Ausführlichkeit auseinander, indem wir sie nicht im einzelnen zur Schau stellten, sondern sie en gros widerlegten, da wir es nicht für der Mühe wert hielten, ihre unausgesprochenen Gedanken ans Licht zu ziehen, damit sie, indem wir ihre Dogmen änigmatisch darstellen, aus Scham und Furcht, dass wir sie nicht durch Aufdeckung ihrer Hintergedanken als Atheisten erwiesen, von ihrer unvernünftigen Ansicht und ihrem frevelhaften Beginnen abliessen [1]). Darnach hatten die Widerlegungen des Syntagma den Zweck, die Häretiker „von ihrer unvernünftigen Ansicht und ihrem frevelhaften Beginnen" zu bekehren. Da aber dieser erwartete Erfolg ausblieb, Hippolyt vielmehr sehen musste, wie sie nicht beschämt durch seine Milde und ohne zu überlegen, dass der von ihnen gelästerte Gott langmütig ist, bei ihrem Irrthum beharrten, so ist er gezwungen, auch ihre unausgesprochenen Geheimnisse zu enthüllen [2]). Hiernach können die Widerlegungen nur für Häretiker bestimmt gewesen sein, die noch wirklich existierten, Hippolyt kann nicht gehofft haben, die Dositheaner, Sadducäer, Pharisäer, Herodianer, die Anhänger des Simon, Menander, Karpokrates, Cerinth und Kolarbasus, den es überhaupt nie gegeben hat, zu bekehren; ihre Verstocktheit kann ihn auch

1) *ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως, δι' αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς, αἰσχυνθέντες μήποτε καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τι τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.* Phil. I. Proöm (p. 2, 19 ff.). Der Ausdruck *δι' αἰνιγμάτων* habe er die Dogmen der Häeretiker dargestellt d. h. in „zweideutiger, dunkler Rede" passt eigentlich nur auf die Häresie des Zephyrin und Kallist, die er ja unter der Maske Noëts bekämpft, also in zweideutigen Worten darstellt.

2) *Ἀλλ' ἐπεὶ ὁρῶ μὴ δυσωπουμένους αὐτοὺς τὴν ἡμετέραν ἐπιείκειαν μηδὲ λογιζομένους, ὡς θεὸς μακροθυμεῖ ὑπ' αὐτῶν βλασφημούμενος, ὅπως ἢ αἰδεσθέντες μετανοήσωσιν ἢ ἐπιμείναντες δικαίως κριθῶσι, βιασθεὶς πρόειμι δείξων αὐτῶν τὰ ἀπόρρητα μυστήρια, κτλ.* Phil. I. Proöm. (p. 4, 3 ff.)

nicht zur Abfassung der Philosophumena getrieben haben; wer ihn hierzu veranlasst hat, ist nach Lib. IX deutlich genug: die verhasste Noëtianische Irrlehre wollte er auf heidnische Wurzeln zurückführen; das ist sein Zweck, und um diesen Zweck zu erreichen, zeigt er, dass sie hiermit keine Ausnahme von der Regel bildet, sondern dass alle Häresien heidnischen Philosophemen entspringen [1]). Auf die Noëtianer vor allem und die andern zeitgenössischen Häretiker hat man daher die oben citierten Worte zu beziehen. Diese waren allerdings im Syntagma widerlegt, wenn wir die Schrift wider die 5 Häresien als dessen Schlussteil ansehen; ob die anderen hier eine Widerlegung gefunden haben, muss sehr zweifelhaft bleiben.

Nun soll aber nach dem Zeugnis des Photius Hippolyt im Syntagma eine Übersicht über die von Irenaeus gegebenen Widerlegungen geliefert haben. Die Stelle lautet: *ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ', ἀρχὴν ποιούμενον Δοσιθεανοὺς καὶ μέχρι Νοητοῦ καὶ Νοητιανῶν διαλαμβάνον. Ταύτας δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου, ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι.* Dem zweiten, viel gequälten Satz kann ich nur den von Harnack [2])

1) Dem Kampf mit der Noetianischen Häresie bezeichnet er als den gefährlichsten: *Πολλοῦ τοίνυν τοῦ περὶ πασῶν αἱρέσεων γενομένου ἡμῖν ἀγῶνος μηθέν γε ἀνεξέλεγκτον καταλιποῦσι, περιλείπεται νῦν ὁ μέγιστος ἀγών, ἐκδιηγήσασθαι καὶ διελέγξαι τὰς ἐφ' ἡμῖν ἐπαναστάσας αἱρέσεις, δι' ὧν τινες ἀμαθεῖς καὶ τολμηροὶ διασκεδαννύειν ἐπεχείρησαν τὴν ἐκκλησίαν, μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσι τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλοντες* Phil. IX. 6 (p. 440, 13). Zweimal betont er, dass alles darauf ankommt, den wahren Ursprung dieser Lehre aufzudecken: *Δοκεῖ γὰρ ἐπὶ τὴν ἀρχηγὸν τῶν κακῶν γενομένην γνώμην ὁρμήσαντας διελέγξαι, τίνες αἱ ταύτης ἀρχαί, ὅπως εὔγνωστοι αἱ ἐκφυάδες αὐτῆς ἅπασι γενόμεναι καταφρονηθῶσι* (ibid.). *Ἀλλ' εἰ καὶ πρότερον ἔκκειται ὑφ' ἡμῶν ἐν τοῖς Φιλοσοφουμένοις ἡ δόξα Ἡρακλείτου, ἀλλά γε δοκεῖ προσαναπαραχθῆναι καὶ νῦν, ὅπως διὰ τοῦ ἐγγίονος ἐλέγχου φανερῶς διδαχθῶσιν οἱ τούτου νομίζοντες Χριστοῦ εἶναι μαθητάς, οὐκ ὄντας, ἀλλὰ τοῦ σκοτεινοῦ.* Phil. IX. 8 (p. 442, 47). Man merkt es ihm an, er würde den Hauptzweck seines Werkes als verfehlt ansehen, wenn es ihm nicht gelänge, die Verwandtschaft der Noëtianer mit Heraklit nachzuweisen und sie damit zu diskreditieren. Wenn er zu diesem Zweck ein Werk wie die Phil. schreibt, so beweist er dadurch seine reiche theologische Bildung ebenso sehr wie seine kirchenpolitische Unfähigkeit.

2) a. a. O. S. 175—77.

ermittelten Sinn abgewinnen: „Diese aber seien Widerlegungen unterworfen worden, indem sich Irenaeus mit ihnen beschäftigte." Vielleicht ist der etwas gezierte Ausdruck dem Hippolyt von dem Gefühl des Stolzes auf seinen grossen Lehrer eingegeben worden; er wollte sagen: die Häresien vertrugen nicht, dass sich Irenaeus mit ihnen beschäftigte, unter seinen Händen zergingen die thörichten Lehren. Dann bezieht er sich mit jenen Worten auf die von Irenaeus in seinem ἔλεγχος gegebenen Widerlegungen; dies leidet keinen Zweifel, da er dieses Werk bei der Abfassung seines Syntagma benutzt hat; das ist von Harnack unwiderleglich bewiesen [1]). Giebt man dies zu, so kann man dem weiteren Zugeständnis nicht ausweichen, dass der Satz, den Photius aus Hippolyt mitteilt und der bei diesem gelautet haben muss: *αὗται δὲ ἐλέγχοις ὑπεβλήθησαν ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου*, in dem Zusammenhang, in den er ihn stellt, einen andern Sinn gewinnt als er im Syntagma gehabt haben kann. *ταύτας* bezieht sich bei Photius auf *κατὰ αἱρέσεων λβ'*; dann sagt der Satz aber etwas Falsches aus, denn Irenaeus hat in seinem ἔλεγχος nicht die 32 Häresien widerlegt, sondern nur einen Teil derselben; er könnte sie auch mündlich [2]) nicht alle widerlegt haben, da mindestens die Melchisedekianer und Noëtianer, wahrscheinlich aber auch die Theodotianer, nach seiner Zeit aufgetreten sind. Nun zeigt ein Blick auf die von Lipsius aufgestellte synoptische Tabelle, dass der letzte Teil des Syntagma, die Schrift gegen die 5 Häresien mit ihren ausführlichen Widerlegungen, gerade die Häresien umfasst, die im ἔλεγχος nicht mehr ihre Widerlegung gefunden haben. Diese aber zu widerlegen, war nach dem, was wir über den Traktat gegen Noët feststellen und aus dem Prooemion der Phil. schliessen konnten, Hippolyts Hauptzweck. Sämtliche Häresien zerfielen für ihn demnach in zwei Gruppen, die, welche von Irenaeus widerlegt, und die, welche nicht von Irenaeus widerlegt waren; in dem citirten Satz wird mit *αὗται δὲ* nur die erste Gruppe bezeichnet. Jetzt ist es nicht sehr schwer, sich vorzustellen, wie Hippolyt etwa geschrieben haben

1) a. a. O. S. 211 ff.

2) Der Satz bei Photius bleibt also auch falsch, wenn Lipsius' Deutung desselben richtig wäre, wonach Hipp. sich darin auf die mündlichen Vorträge des Irenaeus beriefe, die er in übersichtlicher Ordnung zusammengestellt habe. Quellenkritik S. 50. Quellen 126 ff.

könnte: In unserer Zeit sind viele Irrlehrer aufgetreten, welche das Gift der Häresie in der Kirche Christi ausspritzen. Diese wollen wir ihrer Irrtümer überführen, damit sie nicht viele betrügen und mit sich verderben. Denn die jetzigen Häresien sind, obgleich ihre Lehren vielen der Wahrheit konform zu sein scheinen, nicht weniger gefährlich als die früheren. „Diese aber[1]) sind Widerlegungen unterzogen worden, indem sich Irenaeus mit ihnen beschäftigte; indem wir auch von ihnen eine Übersicht geben, wollen wir unser Buch zusammenstellen." Worüber will Hippolyt eine Übersicht geben, über die Widerlegungen des Irenaeus oder über die von ihm widerlegten Häresien? Lipsius und Harnack behaupten ὧν müsse auf ἐλέγχοις bezogen werden; aber mit demselben Recht kann man sagen, ὧν kann nur auf ταύτας bezogen werden: Hippolyt hat seiner Widerlegung der zeitgenössischen Häresien eine Übersicht über die von Irenaeus widerlegten Häresien vorangestellt. Dafür sprechen zwei Gründe:

1. Gerade dies wurde durch den Zweck seines Werkes gefordert. War derselbe nach dem Prooemion der Phil., die Häretiker d. h. die zeitgenössischen ihres Irrtums zu überführen und sie zur Umkehr zu bewegen, so kam es darauf an, ihnen die verblüffende Thatsache vor Augen zu führen: Ihr bildet die Fortsetzung der langen Reihe von Häresien, die, wie ihr selbst anerkennt, Irenaeus widerlegt hat. Das geschah aber am besten dadurch, dass ihnen diese Häresien mit kurzen Zügen in ihrer verhassten Erscheinung dargestellt und sie dieser Schar dann einfach angereiht wurden. Eine Hinzufügung des Inhaltes der von Irenaeus gegebenen Widerlegungen hätte diese Wirkung nur geschwächt.

2. Nur dies wird durch die Thatsachen bestätigt. Im ganzen ersten Teile des Syntagma hat Lipsius keine Spur einer Widerlegung aufzufinden vermocht, und mögen auch die Seitenreferenten Pseudotertullian und Philastrius gefehlt haben, — so steht die Sache nun doch nicht, dass wir nur mit ihrer Hülfe Hippolytisches Gut erkennen könnten; hat doch Lipsius selbst in haer. 51 und 54 solches auch ohne sie gefunden.

Das Syntagma hat demnach keine Widerlegungen der Häresien von Dositheus bis Tatian enthalten. Diesem Satz scheint

1) So allein kommt das δέ zu seinem Recht.

aber Epiphanius selbst zu widersprechen, wenn er sagt [1]: *ἡμεῖς δὲ ἀρκεσθέντες τοῖς τε παρ' ἡμῶν λεχθεῖσιν ὀλίγοις καὶ τοῖς ὑπὸ τῶν τῆς ἀληθείας συγγραφέων τούτων λεχθεῖσίν τε καὶ συναχθεῖσιν, καὶ ὁρῶντες ὅτι ἄλλοι πεπονήκασι, φημὶ δὲ Κλήμης καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ἱππόλυτος καὶ ἄλλοι πλείους.* Lipsius argumentiert: Unter der von Epiphanius hier gemeinten Schrift des Hippolyt die Philosophumena zu verstehen, geht schon darum nicht an, weil er diese Schrift überhaupt nicht kannte. Da aber von einer andern Schrift des Hippolyt, in welcher er die Valentinianer bestritten hätte, nichts überliefert ist, so kann Epiphanius nur das Syntagma meinen [2]. Die Alternative Philosophumena oder Syntagma ist aber falsch gestellt. Unter den verlorenen Schriften Hipolyts befinden sich drei, deren Titel beweisen, dass er sich in ihnen auch mit der Valentinanischen Gnosis beschäftigt haben muss; *περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀνάστασις, περὶ θεολογίας, περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν* [3]. Diese Schriften hatten zweifellos antignostische Tendenz; wer aber im Abendland die Gnostiker bekämpfte, stritt in erster Linie gegen Valentin. Wie Epiphanius wahrscheinlich die Schrift: *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* benutzte, so konnte er auch andere Schriften Hippolyts zur Verfügung haben. Übrigens könnte dieser im Syntagma nach Lipsius ja nur einen Auszug aus der Widerlegung der Valentinianer durch Irenaeus gegeben haben, wäre also wohl kaum selbständig neben diesem benutzt und genannt.

Nach dem Chronicon paschale [4] hat das Syntagma eine Widerlegung der Quartodecimaner enthalten, die folgendermassen lautete: *Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. λέγει γὰρ οὕτως· ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν. διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων ὅτι ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστός, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα. οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Die Quartodecimaner und ihr Vertreter Blastus gehören nach Epiph. und Pseudotert. zum zweiten Teil des Syntagma. Wenn sie wider-

1) haer. 31 c. 33 p. 185.
2) Quellenkritik S. 36.
3) s. Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. S. 605.
4) Lag. p. 91.

legt wurden, so beweist das nichts für Widerlegungen, welche die Häresien des ersten Teils, also die von Irenaeus widerlegten, erfahren hätten. Die Länge des zweiten Teiles wird nicht erheblich verändert, wenn wir ihm die Quartodecimaner noch zurechnen müssen, denn es ist leicht zu sehen, dass die citierte Stelle die ganze Widerlegung enthält, wie denn auch in den Phil. Hippolyt ihnen nur einen ganz kurzen Abschnitt widmet. Der zweite Teil des Syntagma wächst dadurch auf 11450 Worte.

Aber ist eine Schrift von diesem Umfang, der noch dazu beträchtlich vergrössert wird, wenn man den ersten Teil, der im Auszug bei Pseudotertullian 2250 Worte umfasst, hinzurechnet, noch ein *βιβλιδάριον* zu nennen? Oder vielmehr: konnte Photius eine solche Schrift ein *βιβλιδάριον* nennen? So ganz klein hat er sich ein *βιβλιδάριον* doch nicht vorgestellt. Cod. 81 beschreibt er ein *βιβλιδάριον* Theodors mit dem Titel *περὶ τῆς ἐν Πέρσιδι μαγικῆς*, das drei *λόγοι* umfasst, und cod. 185 verzeichnet er als *βιβλιδάριον* das Buch eines Dionysius, mit dem Titel *Δικτυακῶν*, das 100 *κεφάλαια* umfasst. Aber wir haben bestimmtere Massstäbe. Cod. 126 beschreibt er ein *βιβλιδάριον*, in dem er die beiden Briefe des Clemens und den des Polykarp gelesen hat [1]); die drei Schriften umfassen 99 Kapitel und 15 700 Worte. Nannte Photius ein solches Buch ein *βιβλιδάριον*, so konnte ein solches, das etwa um ein Viertel stärker war, für ihn noch unter dieselbe Bezeichnung fallen. Das ist schon a priori wahrscheinlich, lässt sich aber auch beweisen. Cod. 186 beschreibt er die *Διηγήσεις* eines gewissen Konon, 50 Erzählungen aus der griechischen und römischen Sagenwelt; der Auszug, den er von diesem *βιβλιδάριον* macht, umfasst, obgleich er sehr summarisch die einzelnen Erzählungen wiedergiebt, ± 6500 Worte; man rechnet sicher sehr gering, wenn man das ganze Buch auf das dreifache dieses Auszuges taxiert; dasselbe hat dann etwa 20 000 Worte enthalten. Ebenso stark kann das Syntagma gewesen sein; es könnte also der erste Teil 8500 Worte umfasst haben; so gross war er nun sicher nicht; denn da er nur das Präludium zum zweiten Teil bildete, so wird er einschliesslich des Prooemions kaum die Hälfte

1) Hierauf machte Bunsen schon aufmerksam. Es ist mir nicht verständlich, weshalb Lipsius sich Harnack gegenüber nicht darauf beruft. Durch die Verteidigung, die er Quellen 125 versucht, erschüttert er seine ganze Hypothese.

desselben, also etwa 5500 Worte betragen haben. Dann könnte der zweite Teil also noch immer um 3000 Worte länger gewesen sein, — ohne dass deshalb unsere Hypothese an dem Ausdruck *βιβλιδάριον* scheitern müsste. Damit dürfte auch das zweite Bedenken beseitigt sein, das Voigt abhielt, die Quelle von Epiph. haer. 48 dem Hippolyt zuzuschreiben und zum Syntagma zu rechnen [1]).

Wie die 32 Häresien des Syntagma zu zählen sind, kann keine Frage sein, wenn wir beachten, dass die beiden Gruppen der Melchisedekianer als eine Haeresie gezählt werden; der Streit zwischen Lipsius und Harnack, ob die orthodoxen und modalistischen Montanisten als eine oder zwei Häresien gezählt seien, ist damit zu Gunsten Harnacks entschieden. Die Häresien des Syntagma sind also folgende:

1. Dasitheos
2. Sadducäer
3. Pharisäer
4. Herodianer
5. Simon
6. Menander
7. Saturninus
8. Basilides
9. Nikolaos
10. Ophiten
11. Kainiten
12. Sethianer
13. Karpokrates
14. Kerinth
15. Ebion
16. Valentinus
17. Ptolemäus
18. Secundus
19. Herakleon
20. Markus
21. Kolarbasus
22. Kerdon
23. Markion
24. Lucanus
25. Apelles
26. Tatian

---

27. Montanisten
28. Quartodecimaner
29. Aloger
30. Theodotos
31. Melchisedekianer
32. Noëtos

Zweifelhaft wird es bleiben müssen, ob die Angaben, welche Epiphanius haer. 48 c. 14 [2]) über die Beziehungen der Montanisten zu Pepuza und die von ihnen gefeierten Mysterien macht, auf das Syntagma zurückzuführen sind. Philaster spricht zwar auch

1) a. a. O. S. 220.

2) *Τιμῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ. Πέπουζάν ποτε καλουμένην, νῦν δὲ ἠδαφισμένην, καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ.* (p. 442).

über Pepuza und gewisse Mysterien [1]), aber seine Angaben differieren doch nicht unwesentlich mit denen des Epiphanius. Dieser erzählt, die Montanisten erwarteten die Herabkunft des himmlischen Jerusalem nach Pepuza; Philaster sagt: sie nennen Pepuza Jerusalem; Epiphanius berichtet, sie feierten dort Mysterien, Philaster hat schon vorher die Notiz: publice mysteria celebrant. Eine Bemerkung über die Totentaufe der Montanisten hat Epiphanius nicht; da nun die Geschichte von der grauenvollen Feier, bei der ein Knabe mit der Nadel durchstochen wird, sicher nicht aus Hippolyt stammt, obgleich sowohl Epiph. wie Philaster sie mitteilen, so wird man anzunehmen haben, dass auch jene andern Bemerkungen aus der mündlichen Tradition geschöpft sind. Sie pflegt ja gerade die abenteuerlichsten Extravaganzen am treuesten in der Erinnerung zu erhalten [2]).

4. Das Syntagma Hippolyts eine Urkunde des antimontanistischen Kampfes.

Die christologischen Kämpfe der römischen Gemeinde haben den Anstoss zur Abfassung des Syntagma gegeben. Aber diese Kämpfe waren mehr als theologische Debatten; die Vertreter der modalistischen Christologie, Zephyrin und Kallist, verfolgten zugleich ganz bestimmte Ziele in der Kirchenpolitik. Zephyrin hatte Kallist εἰς κατάστασιν τοῦ κλήρου nach Rom berufen. Es wurde also eine straffere Organisation des Klerus angestrebt. War Kallist aber wirklich der geistig überlegene Berater Zephyrins, wie Hippolyt behauptet, so wird er unter ihm schon begonnen haben, was er als Bischof fortgesetzt hat: eine Lockerung der Disciplin im Interesse der Ausbildung des hierarchischen Systems. Geldgeschenke an die Kirche scheinen schon unter Zephyrin einen gewissen Ersatz für mangelnde sittliche Leistun-

1) haer. 49: Hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant. Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia, Hierusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur.

2) Lipsius, Quellenkritik S. 223. Voigt a. a. O. 120 führen wenigstens teilweise die Nachrichten auf das Syntagma zurück. Aber man würde auch dann, um die Abweichungen zu erklären, wohl auf die mündliche Überlieferung rekurrieren müssen, obgleich Epiph. haer. 49 c. 1 eine teilweise Erklärung bietet.

gen gebildet zu haben; wenigstens hat nach Hippolyt Kallist durch Geld den unfähigen Bischof zu allem bewogen, was er beabsichtigte, und Kleomenes hat von ihm Duldung seiner Partei erkauft. Dieser wird von Hippolyt als ein „der Kirche durch Leben und Wandel entfremdeter Mann" geschildert; ist dieses Zeugnis nicht ohne jeden Anhalt an den Thatsachen, so war seine Lebensrichtung strenger Sittenzucht abgewendet und mehr weltförmig. In seiner Person und wahrscheinlich dann auch in seiner Partei war das Dogma Noëts verbunden mit einer mehr weltlich gerichteten Lebensführung. Deshalb konnte Kallist gerade von dieser Partei die kräftigste Förderung seiner Kirchenpolitik erwarten; sie besass die Duldsamkeit gegen die sittlichen Grundsätze und Lebensanschauungen anderer, die allein die Grundlage einer Weltkirche, wie sie Kallist beabsichtigte, abgeben konnte. Dieser Lockerung der Disciplin gegenüber gewann die montanistische Reaktion gegen alle Weltförmigkeit neues Recht und konnte auch auf die ernster gerichteten kirchlichen Christen nicht ohne Eindruck bleiben. Daher galt es für den, der mit der Logoschristologie die überlieferte Lehre und die überlieferte Disciplin zugleich zu verteidigen hatte, seinen Standpunkt bestimmt gegen den montanistischen abzugrenzen. Sonst lag die Gefahr nahe, dass seine Opposition von den Gegnern als montanistische Rigorosität präskribiert wurde. Diese Gefahr vermeidet Hippolyt, indem er die Montanisten zu Häretikern stempelt, ebenso wie er durch die Bekämpfung der Theodotianer und Melchisedekianer seine subordinatianische Christologie gegen den Vorwurf des Adoptianismus sichert[1]). Nur wenn man diese höchst

1) Dieser Vorwurf lag gar nicht so fern, wie es uns wohl scheinen möchte. Nach den Theodotianern war Christus ein Mensch, der erzeugt war durch den heil. Geist als Kraft Gottes und geboren aus der Jungfrau Maria. Nach Hippolyt ist Christus die Inkarnation des Logos, der als Kraft Gottes und als Geist bezeichnet wird und in der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat. Vergl. Sätze wie: c. Noët. 16: *ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ προκείμενον, ὅτι ὄντως, ἀδελφοί, ἡ δύναμις ἡ πατρῴα (ὅ ἐστιν λόγος) ἀπ' οὐρανοῦ κατῆλθεν καὶ οὐκ αὐτὸς ὁ πατήρ. — — τί δέ ἐστιν τὸ „ἐξῆλθον ἐκ τοῦ παιρὸς" ἀλλ' ἢ [o zu tilgen Ach. F] λόγος; τί δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ γεννηθὲν ἀλλ' ἢ πνεῦμα, τοῦτ' ἐστὶν ὁ λόγος;* (Lag. 54, 20 ff.). c. 4: *ἔστιν μὲν οὖν σὰρξ ἡ ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ πατρῴου προσενεχθεῖσα δῶρον, ἡ ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου, τέλειος υἱὸς θεοῦ ἀποδεδειγμένος* (Lag. 46, 26). Wollte Hipp. dem Vorwurf der Zweigötterei entrinnen, so

komplicierten Verhältnisse in Rechnung zieht, wird der Exkurs haer. 48 c. 9 verständlich, der mehr eine Rechtfertigung des eignen Standpunktes in der Ehefrage ist als ein Angriff auf den montanistischen. Infolge dieser Konstellation der kirchlichen Parteien musste der Kampf gegen den durch Zephyrin und Kallist vertretenen Modalismus als Begleiterscheinung einen Kampf gegen den Montanismus mit sich führen. Hippolyt als Mann der kirchlichen Mitte sowohl in der Lehre wie in der Disciplin muss in doppelter Frontstellung kämpfen. Daher ist das Syntagma zugleich eine Urkunde des antimodalistischen und des antimontanistischen Kampfes.

Den Angriff auf die montanistische Ehepraxis hat Tert. in de monogamia abgewehrt. Den Ausführungen gegen die Ekstase war er schon durch sein Buch de ecstasi zuvorgekommen. Aber wahrscheinlich hat Hippolyt den montanistischen Propheten noch den Vorwurf gemacht, sie hätten durch ihre Aussprüche viele verleitet, sich der Noëtanischen Irrlehre anzuschliessen (s. S. 146). Es war doch der höchste Trumpf, den er ausspielen konnte, wenn er einerseits seinen Noëtianischen Gegnern, die ihn gern auf die Seite der Montanisten gestellt hätten wegen seiner Disciplin, ihre Verwandtschaft mit denselben in der Lehre vorrücken konnte, und wenn er andererseits den Montanisten, deren theologische Vertretung der orthodoxe Tert. in de ecstasi besorgt hatte, sagen durfte: eure Prophetien sind geeignet, zum Noëtianismus zu verführen. Wir dürfen also wohl annehmen, dass er von der ihm bekannten Thatsache der Existenz modalistischer Montanisten polemischen Gebrauch gemacht hat. Dann fällt aber ein ganz neues Licht auf Tert.s Schrift advers. Prax. Diese hat dann nicht nur den einen Zweck, die wieder aufgesprosste Saat des Praxeas auszurotten und die Einfältigen über die ökonomische Trinität zu belehren, sondern sie will zugleich den

---

kam er den Adoptianern bedenklich nahe; denn wie soll man seinen Logos-Geist, der Kraft Gottes ist, von dem zeugenden Geist der Theodotianer, der ebenfalls Kraft Gottes ist, unterscheiden? Dass er *πρόσωπον* sei, war ja lediglich eine Behauptung Hippolyts. Ferner: wodurch ist der Zeugungsprocess des Geistes Gottes in der Jungfrau verschieden von dem Process der Fleischannahme des Geist-Logos in der Jungfrau? Hippolyt that wohl daran, die Theodotianer ausdrücklich zu widerlegen; er hätte von böswilligen Gegnern leicht mit ihnen zusammengeworfen werden können.

Parakleten von dem Vorwurf reinigen, seine Offenbarungen führten zum Modalismus.

Durch diesen zweiten Zweck erklärt sich zunächst der Titel der Schrift: adversus Praxean. Man fragt mit Grund: Weshalb schreibt Tert., wenn er den Modalismus Zephyrins und Kallists bekämpfen will, gegen Praxeas? Dieser Agitator war jedenfalls kein hervorragender theologischer Vertreter des Modalismus; wir kennen seinen Namen nur durch Tertullian und den von ihm abhängigen Pseudotertullian. Für Hippolyt ist nicht er, sondern Epigonus der erste Vertreter der Noëtianischen Irrlehre in Rom. Die Lehre, zu der er den Bischof Victor bestimmt hat, kann endlich nicht die genuine Lehre Noëts gewesen sein; denn wenn wir dem Bericht Hippolyts nicht alle Glaubwürdigkeit absprechen wollen, so müssen wir die Thatsache anerkennen: die Lehre Noëts ist durch Kleomenes in Rom zu grösserem Einfluss gelangt und durch Kallist in den Klerus eingedrungen. Praxeas aber ist in Karthago zu einer Erklärung veranlasst worden, welche das Anstössige seiner Lehre beseitigte. Diesen Thatsachen gegenüber gewinnt eine Vermutung Langens[1]) die grösste Wahrscheinlichkeit, der zufolge Praxeas Bischof Victor veranlasst hat, gegenüber der Lehre des Theodotus, die Vater und Sohn völlig trennte, die Einheit beider so stark zu betonen, dass der ärgerliche Satz: „der Vater hat gelitten“ die notwendige Konsequenz dieser Lehrweise zu sein schien. Aber diese Konsequenz wird Praxeas in Karthago ausdrücklich abgelehnt haben; darin bestand eben sein Widerruf. Weshalb benutzt Tert. also seinen Namen, um die neue Ausprägung des Noëtianismus durch Zephyrin und Kallist zu bekämpfen? Unter der Voraussetzung, dass den Paraklet-gläubigen von Hippolyt eine gewisse Prädisposition für den Modalismus vorgeworfen wurde, erklärt sich dies in der einfachsten Weise. Von Praxeas' Wirken konnte Tert. sagen: paracletum fugavit et patrem crucifixit. In ihm verband sich die modalistische mit einer antimontanistischen Richtung; indem Tert. den Feind des Parakleten zum Urheber der modalistischen Christologie macht, widerlegt er schon die Ansicht, als ob der Montanismus irgendwelche Sympathie für dieselbe habe.

Einem derartigen Vorwurf gegenüber werden ferner aber

1) Gesch. d. römischen Kirche bis Leo I. S. 194 ff.

erst die wiederholten ausdrücklichen Versicherungen verständlich, dass gerade durch den Parakleten das rechte Verständnis der ökonomischen Trinität gefördert sei. Die Erklärung, die Tert. an die Spitze seiner Erörterungen stellt: „Wir aber glauben, wie immer, so jetzt noch mehr als durch den Parakleten besser unterrichtet, der ja in alle Wahrheit leitet, einen einzigen Gott zwar, aber unter der Einteilung, die wir Ökonomie nennen", kann nur den Verdacht abwehren wollen, als hätte sich mit Tert.s Übertritt zum Montanismus eine Wandlung in seinen trinitarischen Anschauungen vollzogen. Für die Leser, auf welche Tert. seine theologische Beweisführung in erster Linie berechnet, kann diese Erklärung nicht bestimmt sein; denn dies sind nach seiner eignen Aussage Christen, die durch die neue Irrlehre berunruhigt sind und daher durch eine Widerlegung derselben gestärkt und unterrichtet werden müssen. Waren sie Montanisten, so genügte die einfache Versicherung der Orthodoxie des Parakleten nicht; Tert. hätte seine trinitarischen Sätze auf die neue Prophetie stützen müssen, dazu macht er keinen Versuch. Waren sie Katholiker, so konnte eine Berufung auf die Auktorität des Parakleten ihnen die ökonomische Trinität lediglich verdächtig machen. Jene Erklärung kann nur Eindruck auf die Partei machen, die bestimmt für die ökonomische Trinität gegen den Modalismus eintritt; ihr gegenüber enthält sie aber nicht eine Empfehlung des Parakleten, wie Nöldechen will, wenn er adv. Prax. zu den „Werbeschriften" rechnet, — eine solche hätte nur dann Aussicht auf Erfolg gehabt, wenn Tert. wirklich den Beweis geliefert hätte, dass sich die ökonomische Trinität auf die neue Prophetie sicherer begründen liesse als auf die Schrift — sondern nur eine Verteidigung. Allein um den Vorwurf zu entkräften, der Paraklet begünstige den Modalismus, war ein Hinweis Tert.s auf seine eigne theologische Stellung, in der er durch den Parakleten nur noch befestigt sei, am Platz, und hier allein erfüllte er seinen Zweck. Demselben Zweck dient auch das Bekenntnis am Schluss seiner Darlegungen: „Christus hat inzwischen das vom Vater empfangene Geschenk, den heil. Geist, ausgegossen, — — den Verkündiger einer einzigen Monarchie, aber auch den Interpreten der Ökonomie, wenn jemand die Reden der neuen Prophetie angenommen hat, und den Führer in alle Wahrheit, die gemäss der christlichen Religion in Vater und Sohn und heil. Geist be-

schlossen ist".[1]) Am Anfang und Schluss der Erörterungen also eine ausdrückliche Versicherung der Orthodoxie des Parakleten. Verständlich ist das nur, wenn dieselbe irgendwie in Zweifel gezogen war.

Hierdurch wird wieder unsere Vermutung bestätigt, das Syntagma Hippolyts habe den Vorwurf modalistischer Neigungen gegen die Montanisten erhoben. Denn Tert. muss ja das Syntagma gelesen haben, da er in de monogamia zweifellos auf haer. 48 c. 9 reagiert[2]). Aber er hat auch den Abschnitt über Noët bei seiner Abhandlung benutzt; hiermit wird Lipsius[3]) Harnack gegenüber Recht behalten. Wie er in de monogamia 10—17 haer. 48 c. 9 zur Richtschnur seiner Ausführungen nimmt, um an allen einzelnen Punkten seinen Dissens zu erklären, so verfolgt er adv. Prax. c. 5—16 den Gedankengang von c. Noët. c. 10. 11., um sich alle dort ausgesprochenen Sätze mittels völlig selbständiger Argumentationen anzueignen. Semler schon hat eine grosse Anzahl von Parallelen zusammengestellt[4]); aber indem er auch da Parallelen sah, wo keine waren, hat er seine richtigen Beobachtungen diskreditiert. Hippolyt und Tert. nehmen beide ihren Ausgangspunkt von der Einheit und Einzigkeit Gottes. Hippolyt stellt als das Wesentliche fest, zu wissen: *ὅτι σύγχρονον θεοῦ οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν, αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν. πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν.* Tert. drückt dieselben Gedanken in folgenden Sätzen aus: „Denn vor allen Dingen war Gott allein, er selbst für sich Welt und Raum und das All. Allein aber, weil nichts anderes ausserhalb vorhanden war neben ihm. Übrigens war er nicht einmal damals allein; denn er hatte bei sich die Vernunft, die er in sich hatte, seine eigene natür-

1) Hic interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et *οἰκονομίας* interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit, et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum Christianum sacramentum. adv. Prax. 30.

2) Wenn er Hipp. in adv. Valentinianos nicht nennt, so beweist das nicht dagegen, da nach unserer Datierung das Syntagma lange nach dieser Schrift verfasst ist. s. Harnack a. a. O. 204.

3) Jahrb. f. deutsche Theol. 1868 S. 704. Zs. f. hist. Th. S. 202.

4) s. Oehler. Tert. opera Tom. III. 689 ff.

lich [1])." Was Hippolyt in den beiden Worten ἄλογος und ἄσοφος ausdrückt, muss Tert weitläufiger auseinandersetzen, da er das Wort λόγος im Lateinischen nicht seinem ganzen Inhalt nach kurz wiedergeben kann; er spricht also erst von der immanenten Vernunft Gottes, der ratio, die in dem sermo Gestalt gewinnt, diese identificirt er dann mit der sophia, sodass er für den Logos den Inhalt ratio und sophia gewinnt. Nun kann er sich die These Hippolyts aneignen: „Denn alles Gewordene bereitet er kunstvoll durch Vernunft und Weisheit, durch die Vernunft einrichtend, durch die Weisheit ordnend. Er machte nun, wie er wollte; denn er war Gott. Als Erstling und Berater und Werkmeister des Werdenden aber zeugte er den Logos." Er thut es mit den Worten: Nam ut primum deus voluit[2]) ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in dei sensu (cap. 5)[3]). Die Zeugung des Logos wird von beiden an das Wort: es werde Licht geknüpft; mit dem ersten Wort, das Gott sprach, gewann der Logos Gestalt und wurde sichtbar[4]). Bei beiden tritt infolge der gleichen Verwendung von Gen. 1 3 für die Zeugung des Logos die gleiche Unklarheit über das Verhältnis des gezeugten Logos zu der durch ihn geschaffenen Welt zu Tage. Tert. schliesst hieran einen ausführlichen Schriftbeweis und eine Widerlegung der gegnerischen Ansicht, wonach der λόγος nur das gesprochene Wort und keine selbständige Hypostase bedeutet. Dann erörtern beide das Verhältnis des hypostasierten Logos zum Vater, Tert. wieder

1) Oehler II. p. 658.

2) vergl. dazu noch den früheren Satz Hipp.s: ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, καιροῖς ὡρισμένοις παρ' αυτῷ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν.

3) Oehler II. 659.

4) ὃν λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατον ποιεῖ, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν προῆκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν, αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα, τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὁρατὸν ποιεῖ, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδὼν ὁ κόσμος σωθῆναι δυνηθῇ (Lag. 51, 7 ff.). adv. Pr. c. 7: Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit cum dicit deus: fiat lux.

ausführlicher, unter polemischen Ausfällen, die für Hippolyt in seiner einfachen positiven Darstellung des Glaubens nach der schon vorausgegangenen Polemik überflüssig waren. Die Formel Hippolyts *ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου* kehrt bei Tert. mit nur geringer Variation wieder: Protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium [1]). Hier ist die ausdrückliche Erklärung beachtenswert, dass diese Formel auch durch den Parakleten bestätigt werde; er legt Gewicht darauf, dass der Paraklet gerade an dieser entscheidenden Stelle mit der orthodoxen Lehre zusammentrifft. Beide betonen im weiteren Verlauf die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, von welchem er nur ein Teil sei; Tert. sagt: Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio [2]). Dies hat denselben Sinn, wie wenn Hipp. sich ausdrückt: „Denn er ist eine Kraft, die aus dem All hervorströmt, das All aber ist der Vater, aus welchem als Kraft der Logos hervorgeht. Dieser aber ist Vernunft, welche ausgestrahlt in der Welt sich als Sohn Gottes zeigte." Von hier ab geht Tert. durch lange Auseinandersetzungen seine eignen Wege; aber am Schluss von Kapitel 15 taucht in dem Satze: Pater enim sensu agit, filius vero quod [3]) in patris sensu est videns perficit. Sic omnia per filium facta sunt, et sine illo factum est nihil [4]) der abschliessende Gedanke Hippolyts auf: *Πάντα τοίνυν δι' αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ μόνος ἐκ πατρός.* In der gleich darauf folgenden Erörterung über die Wirksamkeit des Sohnes in der Geschichte vor seiner irdischen Erscheinung bietet Tert. dann noch eine schlagende Parallele zu Hippolyt; in den Sätzen: Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad patriarchas et prophetas, in visione, in somnio, in speculo, in aenigmate, ordinem suum praestruens ab initio semper quem erat persecuturus in finem. Ita semper ediscebat et deus in terris cum hominibus conversari, non alius quam sermo, qui caro erat futurus [5]) nimmt er dessen Gedanken auf: *οὗτος δὲ*

1) cap. 8 Oehler II. 662.
2) cap. 9 Oehler II. 663.
3) So mit Fulv. Urs.
4) Oehler II. 674.
5) cap. 16. Oehler II. 674/75.

ἔδοκεν νόμον καὶ προφήτας καὶ δοὺς διὰ πνεύματος ἁγίου ἠνάγκασεν τούτους φθέγξασθαι, ὅπως τῆς πατρῴας δυνάμεως τὴν ἀπόπνοιαν λαβόντες τὴν βουλὴν καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καταγγείλωσιν. ἐν τούτοις τοίνυν πολιτευόμενος ὁ λόγος ἐφθέγγετο περὶ ἑαυτοῦ (ἤδη γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ κῆρυξ ἐγένετο) δεικνύων μέλλοντα λόγον φαίνεσθαι ἐν ἀνθρώποις (Lag. 51,24 ff.). Auf Berührungen, die sich abgesehen von diesem bei beiden gleichen Gedankengang finden, ist kein allzu grosses Gewicht zu legen. Aber nach den aufgewiesenen Parallelen ist kein Grund vorhanden, eine Benutzung Hippolyts durch Tert. zu bezweifeln. Tert. hat dabei die bestimmte Absicht verfolgt, seine Übereinstimmung mit Hipp. hervorzuheben und dadurch seine Orthodoxie zu beweisen. Die Selbständigkeit Tert.s ist dadurch nicht im geringsten gefährdet.

Seine Solidarität mit Hippolyt scheint er an einer Stelle selbst auszusprechen. In Kap. 27 sagt er: Undique enim obducti de distinctione patris et filii, quam manente coniunctione disponimus, ut solis et radii et fontis et fluvii, per individuum tamen numerum duorum et trium, aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur [1]). Was nun folgt, ist die Formel Kallists; dieselbe wird hier also als ein Verlegenheitsprodukt charakterisiert, als eine Auskunft, zu der er sich durch gegnerische Einwände gedrängt sah. Einen Erfolg seiner eignen Widerlegungsversuche kann Tert. darin nicht finden, da Kallist von diesen keine Kunde haben konnte. Wenn wir nun sehen, dass er in der Formel ut solis et radii et fontis et fluvii nur die Ausdrücke wiederholt, die er mit Hipp. gemeinsam hat, und et radicis et frutificis auslässt, so ist es doch sehr wahrscheinlich, dass er hier einen Erfolg der Beweisführung Hipp.s hervorheben will, mit dem er sich also im Zweck eins weiss. Vielleicht war adv. Prax. auch ein Versuch, mit dem durch die kirchlichen Verhältnisse ganz isolierten römischen Theologen Fühlung zu gewinnen. Dann musste er freilich sehr bald diese Hoffnung als trügerisch erkennen; so lange Hipp. den Anspruch machte, mit seiner Partei die Kirche zu bilden und Kallists Anhang als ein neben der Kirche stehendes *διδασκαλεῖον* ansah, konnte er sich

1) Oehler II. 690.

keiner von ihm selbst als häretisch bezeichneten und mindestens verdächtigen Richtung nähern.

Die letzte Phase des antimontanistischen Kampfes im Abendlande wird also eröffnet durch das Syntagma Hippolyts. Indem er sich der von Kallist geführten modalistischen Partei gegenüber zu behaupten sucht, muss er seinen Standpunkt zugleich gegen die andern kirchlichen Richtungen Roms, die jüngeren und älteren Theodotianer und die Montanisten, abgrenzen; so wird der antimontanistische Kampf eine Begleiterscheinung der christologischen Kämpfe. Tert. hat hierauf in adv. Prax. die dogmatische Korrektheit des Parakleten verteidigt und damit Anschluss an den durch Kallists Politik isolierten Hippolyt zu gewinnen versucht. Als dies misslang, verteidigte er die montanistische Disciplin, auf deren Rigorosität Hipp. die Anklage der Häresie gegründet hatte, in de monogamia. Aber kurz darauf erfuhr sie einen neuen schärferen Angriff durch Kallist, der, um die Zügel der Disciplin nach Belieben lockern und die Pforten der Kirche allen weit öffnen zu können, die in der montanistischen Bewegung lebendig erhaltenen Reste altchristlicher Zucht mit dem Stempel „häretisch" versehen musste. Gegen ihn sucht sich Tert. in de ieiunio zu verteidigen, um wenigstens die Fahnenflucht der früheren Gesinnungsgenossen, die Kallist anzulocken suchte, nach Möglichkeit zu hindern. Wie weit es ihm gelungen ist, wissen wir nicht. Aber das wissen wir: kurze Zeit nachher, als Kallists Indulgenz-„Edikt" erschien, legte Tert. selbst keinen Wert mehr darauf, zu der Kirche zu gehören, deren Jungfräulichkeit durch den römischen Bischof geschändet war. Durch das Indulgenz-„Edikt" ist der antimontanistische Kampf definitiv entschieden; der Montanismus verzichtet darauf, ein Faktor in der kirchlichen Entwicklung zu sein.

ZUR

ABERCIUS-INSCHRIFT

VON

ADOLF HARNACK.

Texte u. Untersuchungen XII, 4b. Leipzig 1895.

G. Ficker hat in den Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. (1. Febr. 1894, S. 87 ff.) eine Abhandlung über den heidnischen Charakter der Abercius-Inschrift vorgelegt. Katholische Gelehrte haben sich bisher mit dem Versuch begnügt, sie lächerlich zu machen [1]. Dieser Ton ist leider zuerst im Bullet. critique (15. März) angeschlagen worden, wie man hört von einem Gelehrten, dessen Ernst und Unparteilichkeit bisher über jedem Zweifel stand. Die Christlichkeit der Inschrift hat er nicht vertheidigt, vielmehr es vorgezogen, seinen Witz an der Hypothese zu üben, Abercius sei ein Cybelepriester gewesen. Es ist aber eine Frage zweiten Ranges, festzustellen, welchem Cultverein er angehört hat, sobald nachgewiesen ist, dass er kein katholischer Christ war. Das musste Niemand besser wissen, als der Anonymus im Bull. critique. Warum machte er von diesem Wissen keinen Gebrauch? Oder ist — trotz Ficker — die katholische Christlichkeit der Inschrift so evident, dass ein ernster Gelehrter für seinen Ruf fürchten musste, wenn er sie noch einmal bewies? Wie es wirklich mit der Inschrift steht, werde ich im Folgenden in Kürze zeigen. Die bisher erschienenen Arbeiten setze ich dabei als bekannt voraus [2]. Für die Inschrift habe ich dankbar einen Abklatsch Hülsen's und das kürzlich von de Waal (Röm. Quartalschr. 1894, 8. Bd. 3. 4. Heft) publicierte Facsimile benutzt. Genaue Angaben über die ZZ. 12. 13 verdanke ich Herrn Dr. Holl, der, zur Zeit in Rom weilend, mir meine Fragen beantwortet hat. Was durch den Stein oder durch die Alexander-Inschrift bezeugt ist, gebe ich in Majuskeln, sichere Ergänzungen in eckigen Klammern, unsichere in

1) V. Schultze hat doch wenigstens den Versuch gemacht (Theol. Lit. Bl. 4. 11. Mai, 27. Juli), die Christlichkeit der Inschrift gegen Ficker zu beweisen.

2) Auf die interessante, von Robert (Hermes 1894 S. 421 ff.) aufgeworfene Frage, ob die Inschrift streng einheitlich ist, gehe ich nicht ein, obschon es nicht ganz gleichgiltig ist, ob die Inschrift dem Ende des 2. oder z. Th. dem Anfang des 3. Jahrh. angehört.

runden (S = Inschrift, A = Alexander-Inschrift, M = Metaphrast; über Varianten in M s. Zahn, Forschungen V S. 68ff.).

[E]ΚΛΕΚΤΗΣ ΠΟ[ΛΕ]ΩΣ Ο ΠΟΛΕΙ[ΤΗΣ Τ]ΟΥΤ ΕΠΟΙΗ[ΣΑ
ΖΩΝ Ι]Ν ΕΧΩ καιρῷ ΣΩΜΑΤΟΣ ΕΝΘΑ ΘΕΣΙΝ
ΟΥ[Ν]ΟΜ ἀβέρκιος ὢν ὁ[Μ]ΑΘΗΤΗΣ ΠΟΙΜΕΝΟΣ ΑΓΝΟΥ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας
οὗτος γάρ μ᾽ ἐδίδαξε . . . . . γράμματα πιστά
ΕΙΣ ΡΩΜΗν ὃς ἔπεμψεν ΕΜΕΝ ΒΑΣ[Ι]ΛΗ ἀναθρῆσαι
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣσαν ἰδεῖν χρυσόσΤΟΛΟΝ ΧΡΥσοπέδιλον
ΛΑΟΝ ΔΕΙΔΟΝ ἐκεῖ λαμπρὰν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ Εχοντα
ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕδον εἶδον ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα νισιβιν
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑβάς πανΤΗ ΛΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟμηγύρους
ΠΑΥΛΟΝ Ε(ΧΩΝ) ΕΠΟ . . . (ΠΣΤΙΣ) πάντη δὲ προῆγε
ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφὴν ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ ἀπὸ πηγῆς
ΠΑΝΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρὸν ὃν ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘΕνος ἁγνή
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φιΛΟΙΣ ΕΣΘειν διὰ παντός
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ᾽ ἄρτου
ταῦτα παρεστὼς εἶπον ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι
ἑβδομήκοστον ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς
ταῦθ᾽ ὁ νοῶν εὔξαιθ᾽ ὑπὲρ ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός
ΟΥ ΜΕΝΤΟΙ ΤΥΜΒ[ΩΙ] ΤΙΣ ΕΜΩΙ ΕΤΕΡΟΝ ἐπάνω ΘΗΣΕΙ
ΕΙ Δ ΟΥΝ ΡΩΜΑΙΩΝ ΤΑ[Μ]ΕΙΩΙ ΘΗΣΕΙ ΔΙΣ[Χ]ΕΙΛΙΑ
[Χ]ΡΥΣΑ
ΚΑΙ[Χ]ΡΗΣΤΗΙ ΠΑΤΡΙΔ[Ι] ΙΕΡΟΠΟΛΕΙ[Χ]ΕΙΛΙ[Α Χ]ΡΥΣΑ

ZZ. 1—3, 20—22 A, ZZ. 7—15 S — 2 *καιρῷ* M, *ΦΑΝΕ(ΡΩΣ)* A — 6 M zeigt keine Lücke, aber der Vers verlangt eine Ergänzung — 7 So Zahn, *βασιλειαν αθρησαι* M, daher Andere *βασίληαν* oder *βασιλῆαν ἀθρῆσαι* — 11 *συνομηγύρους* M, aber das passt nicht in den Vers; also wohl *συνομίλους* oder ähnlich. — Jeder Halbvers bildet auf dem Stein eine Zeile; aber der Stein ist in zwei Theile gesprengt, und der Riss läuft zwischen 12a und 12b. Von beiden Zeilen, besonders von 12b, ist wenig mehr zu sehen. Doch sind die Buchstaben 1, 3—7 am Anfang der Zeile sicher, sicher ist auch der 11. und 12. Buchstabe; der 8.—10. und 13. überwiegend wahrscheinlich. Von den übrigen Buchstaben (= 12b) ist nichts mehr ganz sicher; die letzten 13 fehlen ganz, die Buchstaben, die vorhergehen, können *ΠΣΤΙΣ, ΤΙΣΤΙΣ ΤΙΣΗΣ ΤΙΣΕΙΣ* u. ä. sein. M giebt: *Παῦλον ἔσωθεν· πίστις πάντη δὲ προῆγε.*

20 *ἐπάνω M*, *Τ[Ι]ΝΑ* A.

22 *Ἱεραπόλει M.*

1. Der Metaphrast[1]) hat die Inschrift selbst vom Steine abgeschrieben (*ὧδέ πως ἐπὶ λέξεως εἶχεν*), doch bemerkt er: *ὅτι μὴ ὁ χρόνος ὑφεῖλε κατ' ὀλίγον τῆς ἀκριβείας καὶ ἡμαρτημένως ἔχειν τὴν γραφὴν παρεσκεύασεν.* Die Christlichkeit war ihm nicht zweifelhaft. Die Fabel, die er erzählt, hat schwerlich eine andere Grundlage als eben die Inschrift.

2. Tillemont (Mém. II 1694 p. 663sq.) hat die Inschrift z. T. für eines Christen unwürdig erklärt und deshalb Zweifel an ihrer Christlichkeit gehegt; Andere, wie Garucci, haben, bevor der Stein entdeckt war, an Interpolationen gedacht. Ficker's Nachweise sind daher — wie er selbst schon bemerkt hat — keineswegs von jeder kritischen Tradition verlassen.

3. Die Form des Steines (*βωμός*), auf dem die Inschrift angebracht ist, ist der Annahme, sie sei christlich, nicht eben günstig[2]). Auch die Alexander-Inschrift ist auf einem *βωμός* angebracht. Giebt es Beispiele, dass christliche Inschriften um 200 auf Altären oder altarartigen Steinen angebracht wurden?

4. Besässen wir die Verse mit Ausschluss des 12—16., so hätte sie schwerlich irgend Jemand für christlich erklärt; denn a) sie lassen die specifisch christlichen Gedanken, die man auf einer Grabinschrift erwartet, völlig vermissen (Auferstehung, ewiges Leben, Jesus Christus), b) sie enthalten die gewöhnlichen heidnischen Grabschrift-Bemerkungen, die sich u. W. auf christlichen Gräbern höchst selten finden, c) einzelne Verse sind entweder einfach profan oder heidnisch-sacral, aber nicht christlich-sacral. d) sie verstossen wider die christliche Terminologie, e) einzelne Verse können nur mit Not und Kunst christlich gedeutet werden, nach der allein wahrscheinlichen Deutung sind sie heidnisch. Diese Behauptungen sollen im Folgenden kurz belegt werden:

In v. 1 bezeichnet sich Abercius als Bürger *ἐκλεκτῆς πόλεως*". Damit ist — s. v. 22: *χρηστὴ πατρίς* — Hieropolis gemeint, nicht etwa das himmlische Jerusalem. „Dass Heiden eine

1) Dass er noch vor Anfang des 5. Jahrh. die Vita verfasst hat, ist wahrscheinlich (s. Zahn, a. a. O. S. 62), aber nicht ganz sicher.

2) M bemerkt: *λίθον τινὰ τετράγωνον, μῆκός τε καὶ πλάτος ἴσον, τάφον ἑαυτῷ κατασκευάζει*, dann: *καὶ τὸν βωμὸν . . . τῷ λίθῳ ἐφίστησι τοιονδέ τι ἐπίγραμμα αὐτῷ ἐγχαράξας.*

Stadt oder Gemeinde mit dem Epitheton ἐκλεκτός zu schmücken pflegten, müsste erst nachgewiesen werden", sagt Zahn. Aber das heisst die geringere Schwierigkeit hervorziehen und die grössere verdecken. Richtig ist, dass ἐκλεκτός in der Profangräcität ein ziemlich seltenes Wort ist, während es bei den LXX und im N. T. häufiger ist. Allein dieser Beobachtung steht die andere, viel wichtigere gegenüber, dass die „Heiden" ihre Vaterstadt mit allen möglichen Ehrennamen zu schmücken liebten (wie sich denn auch hier χρηστός neben ἐκλεκτός findet), während die Christen der älteren Zeit das nicht thaten, denn sie fühlten sich als πάροικοι — am wenigsten aber konnten sie ἐκλεκτός von der irdischen Heimat gebrauchen; denn dieses Wort war von Anfang an terminus technicus wie für die Christen überhaupt (Minuc. 11, 6), so für ihre himmlische Heimat. Es muss daher jeden Kenner der Stimmung und der Terminologie der alten Christen aufs stärkste befremden, dass der „Christ" Abercius seine Vaterstadt im Angesicht des Todes und der Ewigkeit als ἐκλεκτή bezeichnet. Selbst noch der hellenisch durchtränkte Origenes hat eine ganz andere Schätzung der Stadtgemeinden zum Ausdruck gebracht; man lese c. Cels. III, 29. 30. Hermas aber schreibt (Simil. 1, 1): οἴδατε ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακράν ἐστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης. εἰ οὖν οἴδατε τὴν πόλιν ὑμῶν ἐν ᾗ μέλλετε κατοικεῖν, τί ὧδε ὑμεῖς ἑτοιμάζετε ἀγροὺς καὶ παρατάξεις πολυτελεῖς καὶ οἰκοδομὰς καὶ οἰκήματα μάταια; ταῦτα οὖν ὁ ἑτοιμάζων εἰς ταύτην τὴν πόλιν οὐ προσδοκᾷ ἐπανακάμψαι εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Im Diognetbrief (5, 5) lesen wir von den Christen: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσον ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρὶς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη. In der Inscript. seines Briefs nennt Ignatius die Kirche in der Stadt Tralles ἐκλεκτή, nicht aber die Stadt selbst. Ἐκλεκτὴ πόλις ist sogar dann im Munde eines Christen schwer erträglich, wenn die ganze Stadt Hieropolis, wie Minasi (La dottrina dei XII Apost. Roma 1891, p. 289) wirklich annimmt, damals christlich gewesen wäre. Dagegen ist das Wort sehr passend, wenn es als eine Paraphrase des Stadtnamens aufgefasst werden darf. Hieropolis ist die „Stadt des Heiligtums", d. h. die Stadt, die sich die betreffende Gottheit als ihren Sitz erwählt hat. So kann sich natürlich nur ein solcher Bürger der Stadt ausdrücken, der an das Heiligtum glaubt.

Ist diese Erklärung die richtige[1]), so ist schon gegen die Christlichkeit der Inschrift entschieden. Doch nur mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Sicherheit lässt sich hier urteilen.

V. 3—6 hat man Christus, den „guten" Hirten erkennen wollen — „er ist der Leiter der bereits vorhandenen und über alle Lande verteilten Gemeinden (v. 4) . . . er hat auch diejenigen im Auge, welche, wie Abercius ehedem, noch nicht zu seiner Heerde gehören (v. 5) . . . er ist der Hirt, welcher das Verlorene (die Heidenwelt) sucht, zu sich als dem Hirten bekehrt und dadurch seiner Heerde einverleibt (v. 6)". So erklärt Zahn. Allein gegenüber dieser eingetragenen pastoralen Interpretation ist an den einfachen Thatbestand zu erinnern, dass vom „guten Hirten", wie er im 4. Evangelium dargestellt ist, hier nicht die Rede ist.

Die altchristliche Predigt und Symbolik kennt den Hirten m. W. nur als den, der die Schafe pflegt und die verlorenen wiederbringt. Hier aber sind drei Punkte genannt, die m. W. bei dem guten Hirten nie hervorgehoben werden: er weidet die Heerde der Schafe auf Bergen und Fluren — er hat grosse Alles überschauende Augen — er hat seine Jünger glaubwürdige Wissenschaft gelehrt. Solange nicht nachgewiesen ist, dass von Christus als dem Hirten so gesprochen worden ist — jeden einzelnen Punkt kann man ja zur Not auf Christus deuten[2]) —, und dass Christen sich als „Schüler" des Hirten bezeichnet haben (in der Alexander-Inschrift ist nur dieses Moment hervorgehoben; aber sie umfasst nur die vv. 1—3. 20—22), so lange ist man verpflichtet, an einen heidnischen Gott zu denken, vielleicht an Helios, den *πανόπτης*, *ὃς πάντ' ἐφορᾷ*, vielleicht an Attis, der ähnlich beschrieben wird und seiner Naturbedeutung

1) Zu vgl. ist Kaibel, Epigramm. Gr. n. 718, 2: *Ἐφέσου, μεγά[λης θεοῦ εἰμι πολ]είτης* (im CIGr n. 5699 wird ergänzt: *μεγα[λωνύμου εἰμὶ πολ|είτης*); ferner Kaibel n. 257 v. 1. 2: *Κρίσπιον εἰκοσέ[τη], Χρυσ[έης θεοῦ ὄντα πολίταν, Κυ]προγενῆ* (die Ergänzung von Wilamowitz, überliefert ist *Χρυσο . . .*).

2) Auf Tertull. de pudic. 10 („at ego eius pastoris scripturas haurio qui non potest frangi") darf man sich nicht berufen, da hier „pastor" mit „scripturae" zusammengestellt ist im Gegensatz zum pastor des Hermas. *Γράμματα* übersetzt man wohl besser mit „Wissenschaft" als mit „Schriften" oder „Briefen". Übrigens fehlt vor *γράμματα* in M ein Wort, welches der Vers nothwendig verlangt. Ist das zufällig? Stand hier vielleicht etwas, was der Abschreiber zu unterdrücken für gut befand?

nach der Sonnengott ist, vielleicht an einen dritten. Dass der Hirte nicht Christus ist, wird zum Überfluss deutlich an dem, was die vv. 7ff. enthalten: der Hirte hat den Abercius nach Rom geschickt, um — den Kaiser und die Kaiserin oder um einen himmlischen König und eine himmlische Königin zu sehen. Auch wenn man den Satz als Zwecksatz nicht presst, bleibt doch immer der Gedanke bestehen, dass Abercius seine Romreise durch den alles schauenden Hirten veranlasst und geleitet weiss und ihren Zweck in der Anschauung des „Königs" und der „Königin" erfüllt sieht. Was er geschaut hat, ist also entweder etwas Profanes oder etwas Heidnisch-sacrales. Tertium non datur; denn die Erklärung Duchesne's u. A., *βασίλεια* (so liest er) sei die königliche Stadt Rom (resp. wenn *βασιλεύς* zu lesen ist, sei damit der römische Bischof gemeint) und *βασίλισσα* sei die königliche Christengemeinde Rom's, trägt das Gewünschte einfach in den Text hinein. Die Entscheidung, ob Kaiser und Kaiserin oder ein Himmelsgott und eine Himmelsgöttin gemeint sind, kann nicht sicher getroffen werden. Bedenkt man aber, 1) dass die Inschrift, auch abgesehen von den Versen 13—16, sacralen Charakter hat (*μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ κτλ. — γράμματα πιστά — ταῦτ' ὁ νοῶν εὔξαιτο — πᾶς ὁ συνῳδός*), 2) dass die Beinamen *χρυσόστολος, χρυσοπέδιλος* vortrefflich auf die Himmelskönigin, die Juno regina, die *Ἥρα χρυσόθρονος*, passen („gewöhnlich wurde sie thronend dargestellt, wie eine Braut verschleiert oder als Ehefrau prächtig gekleidet, immer mit weitem, die ganze Gestalt verhüllendem Peplos, dazu mit der königlichen Stephane" u.s.w.), so scheint diese Deutung vor jener den Vorzug zu verdienen [1]). In dem nun folgenden Vers (9) kann *δέ* natürlich keinen Gegensatz ausdrücken; der Verf. kann nicht sagen, er habe Mehr und Besseres geschaut, als ihn der Gott habe schauen lassen wollen; also setzt *δέ* die Rede einfach fort. Auch darf das *εἶδον* in v. 9 nicht anders verstanden werden, als das *ἀναθρῆσαι* (7) *ἰδεῖν* (8), *εἶδον* (10), d. h. als wirkliches Sehen eines wirklichen d. h. sichtbaren Objekts. Zahn's Behauptung, Abercius ginge hier aus der eigentlichen in die uneigentliche Redeweise über, um in v. 10 wieder zur eigentlichen zurück-

1) Man beachte übrigens die Bevorzugung der „Königin" vor dem „König". Es ist doch schwerlich ohne Bedeutung, dass jene mit Attributen ausgestattet erscheint, zumal wenn sich auch (s. unten) der 9. Vers auf sie beziehen sollte.

zukehren, ist daher mehr als gewagt. Er behauptet das aber, um unter σφραγίς die christliche Taufe verstehen zu können. Allein gegen diese Erklärung sprechen noch zwei Gründe: 1) ist das Beiwort λαμπρά bei σφραγίς, wenn dieses die Taufe bedeuten soll, sehr störend; denn sofern die Taufe als σφραγίς bezeichnet wird, hat sie aus sehr naheliegenden Gründen niemals ein Beiwort dieser Art bei sich; 2) war, wie Zahn annimmt, in den unmittelbar vorhergehenden Versen vom Kaiser und der Kaiserin die Rede, so kann doch nicht ohne Weiteres auf die Christen übergegangen werden. Das hat Zahn selbst gefühlt: „Wenn neben dem König und der Königin vom Volk die Rede ist, so liegt es freilich am nächsten, an das ganze von jenem beherrschte und durch sie die Welt beherrschende Volk, den „populus Romanus" oder doch an den in der Stadt Rom wohnhaften Theil desselben zu denken." Gewiss — und was am nächsten liegt, ist so lange festzuhalten, als es nicht durch zwingende Gründe widerlegt erscheint. Die Charakteristik des Volkes aber legt den Gedanken an Christen nicht nahe. Was bedeutet sie dann? Ich gestehe, dass ich darauf keine ganz befriedigende Antwort zu geben weiss; aber folgendes ist wohl erwägenswerth: das ἐκεῖ v. 9 braucht nicht nothwendig auf Rom im Allgemeinen (v. 7) zu gehen; es kann sich auch specieller auf v. 8 beziehen: dort, wo er die Königin, d. h. die Hera in goldenem Gewand, mit goldenen Sandalen gesehen, sah er auch den λαός mit dem glänzenden Siegel. Es sind also zwei Möglichkeiten: entweder ist λαός — wenn in v. 7. 8 Kaiser und Kaiserin zu verstehen sind — das römische Volk, welches mit einem Attribut versehen ist, das wir zur Zeit nicht zu deuten vermögen (an den „anulus aureus" zu denken ist unmöglich)[1], oder es ist — wenn v. 8 die Himmelskönigin zu verstehen ist — unter dem λαός mit dem glänzenden Siegel etwas gemeint, was in dem Tempel der Himmelskönigin zu schauen war. Tertium non datur. Eine christliche Deutung tritt hier gar nicht in den Gesichtskreis.

Die vv. 10—11 sind völlig profan; sie erzählen von einer syrischen Reise und dass der Verf. überall Begleiter gehabt habe. In den

1) Σφραγῖδα ἔχειν παντός wird in den Lexicis einmal belegt (= die Oberherrschaft haben); allein der Genetiv παντός oder ein anderer Genetiv ist dann nothwendig. (In den Psalm. Salom [2, 6] heisst es umgekehrt: ἐν σφραγῖδι ὁ τράχηλος αὐτῶν, als Ausdruck für die Sklaverei).

vv. 17—19 findet sich ebenfalls nichts Christliches; denn die Fürbitte für Verstorbene kommt auch auf heidnischen Inschriften vor. Die beiden Ausdrücke *ὁ νοῶν* und *πᾶς ὁ συνῳδός* beziehen sich auf die Cultgenossen; aber *συνῳδός* ist m. W. kein christlicher Terminus, und die ganze Ausdrucksweise ist bei einem katholischen Christen mehr als befremdlich. Apokalyptiker und Apokalypsenerklärer (wie Hippolyt) sprechen aus politischen Gründen wohl so, aber wo ist ein Beweis, dass ein alter Christ seinen Glauben — um ihn handelt es sich — als Geheimlehre darstellt? Abercius aber setzt ihn v. 19 als solche voraus. Zu den vv. 20—22 kann ich nur die Worte Ficker's wiederholen (S. 93): „Wer möchte es nicht sonderbar finden, dass ein Christ im 2. Jahrh. (oder im Anfang des 3.) seine Vaterstadt als *χρηστή* bezeichnet und ihr und dem römischen Fiscus die Strafen zuweist, die ein Verletzer seines Grabmahls zu zahlen haben würde." Zahn verweist darauf, dass auch sonst in christlichen Grabinschriften Kleinasien's solche Bedrohungen und Strafbestimmungen für jede Verletzung des Grabes gebräuchlich sind. Allein dass „solche" gebräuchlich sind, hat er nicht nachgewiesen: kein Beispiel ist bekannt, dass ein kleinasiatischer Christ „dem Schatz der Römer" und „der edlen Vaterstadt" die Busse zuweist. Wohl aber ist es von heidnischen kleinasiatischen Grabinschriften bekannt.[1]) Diese Bedrohung am Schluss, höchstens zur Noth auf einer christlichen Inschrift erträglich, und jener Anfang „*ἐκλεκτῆς πόλεως*" fügen sich zusammen; sie machen den heidnischen Charakter der Inschrift ausserordentlich wahrscheinlich, und in den vv. 1—11. 17—22 steht nicht nur Nichts, was bestimmt auf

1) In einer der letzten Abhandlungen, die wir von de Rossi besitzen (Bull. di Archeol. Crist. 1894 IV, 3 p. 67), ist Folgendes mitgetheilt: „Il seguente frammento, che io vidi tra i marmi tolti alla basilica dei martiri Eutropio, Bonosa e Zosima presso Porto (di Roma), è manifestamente cristiano; e ciò non ostante vi è comminata la multa così: . . . . . inferet [dabit aerario] populi Romani etc." Hiernach ist eine solche Zahlung an den römischen Fiscus auch auf einer christlichen Inschrift als wahrscheinlich zu ergänzen nachgewiesen, aber für Rom — und aus welcher Zeit ist die Inschrift? — In den Inschriften der christlichen Basilica von Salona (4.—5. Jahrh.) werden die Strafen zwar meist der ecclesia, aber doch auch (selten) der r[es] p[ublica] d. h. der Gemeindekasse von Salona zugewiesen.

Christenthum deutet, sondern auch Manches, was nur aus heidnischer Feder verständlich ist.

5. Aber bisher haben wir von den vv. 12—16 geschwiegen. Sie scheinen nur christlich verstanden werden zu können. Wäre das richtig, so dürfte man desshalb nicht einfach die ganze Inschrift für christlich erklären; wir hätten vielmehr in einer heidnischen Inschrift ein christliches Stück, resp. die Reception eines christlichen Mysteriums, anzuerkennen; denn die an den vv. 1—11. 17—22 gemachten Beobachtungen können durch den Inhalt jenes Stücks nicht umgestossen werden. Ein eigenthümlicher Synkretismus läge vor, wie er übrigens für Kleinasien — ich denke an die späteren Hypsistarier u. A. — nicht ganz unerwartet kommt. Nach der hergebrachten Auffassung enthält das Stück Folgendes: Abercius, sagt man, erzähle, dass er den Apostel Paulus auf seiner syrischen Reise (auch auf der Romreise?) zum Begleiter gehabt habe; überall aber sei der Glaube vorangegangen und habe ihm und den „Freunden" überall und beständig als Speise den gewaltigen reinen Fisch aus dem Wasser (nämlich Christum) vorgesetzt, den die h. Jungfrau (nämlich Maria) gefangen hat, (der Glaube), der edlen Wein hat, Mischtrank gebend zugleich mit Brod (das h. Abendmahl). Auf den ersten Blick scheint hier Alles klar; aber in Wahrheit stecken diese Verse voll Schwierigkeiten, wie übrigens auch die verschiedenen Auslegungen im Einzelnen, die sie gefunden haben, beweisen. Zunächst der 11. Vers: zugestanden, dass hier *Παῦλον ἔχων ἐπο . . . πίστις πάντη δὲ προῆγε* auf dem Steine gestanden hat[1]), so kann *ἐπο* . . . schwerlich anders als *ἔποχον* (Kirchhoff, Minasi) oder *ἐπ' ὀχῶν* (Hirschfeld) ergänzt werden. Letzteres wird vorzuziehen sein, da *ἔποχος* in der Bedeutung „festsitzend" nicht passt, in der Bedeutung „auf etwas sitzend" einen Zusatz verlangt.[2]) Also „den Paulus" hatte ich auf dem Wagen"; ein Exemplar der paulinischen Briefe in der Reisetasche, erläuterte Lightfoot im Ernst; allein Zahn findet mit Recht

1) Zahn's Conjectur *ἐγὼν ἐπόμην* verbietet die Beschaffenheit der Inschrift; in dem v. 11 ergänzt er *συνοδίτην*.

2) Die Erklärung, die Minasi p. 296 von *ἔποχος* giebt, scheint mir grammatisch nicht haltbar: „Il valore adunque della voce *ἔποχον* è intento, assiduo, fermo, costante; ed il senso di tutta la frase è questo: Con Paolo mi ebbi in ogni luogo assidua, ovverro, costante compagnia".

diese Deutung unannehmbar; er meint, Abercius habe bei seinen Reisen oft an den vielgereisten Apostel denken müssen, Paulus sei sein Vorbild und im Geiste sein Reisegenosse gewesen. Allein diese Deutung war schon sehr gewagt, solange man mit Zahn lesen durfte: *πάντη δ' ἔσχον συνο[δίτην] Παῦλον, ἐγὼν ἑπόμην*, jetzt aber ist sie unannehmbar, da wir wissen, dass das *συνο*[...] und *Παῦλον* nicht zusammengehören, weil *Παῦλον* durch *ἔχων*, das aller Wahrscheinlichkeit noch auf dem Stein steht, regiert wird. Der Satz aber „Paulus hatte ich auf dem Wagen" kann doch nicht im Ernste gedeutet werden: „der Apostel Paulus war auf der Reise mein Vorbild und im Geiste mein Reisegenosse." Also ist hier wahrscheinlich von einem anderen Paulus, nicht von dem Apostel, die Rede. Dies ist auch desshalb glaublich, weil jede nähere Bestimmung des „Paulus" fehlt. Höchst auffallend ist das Folgende: „der Glaube aber zog überall voran und reichte den Fisch dar usw." Man erwartet einen Eigennamen wie Paulus, zumal wenn dieser eben nur ein gewöhnlicher Gefährte ist. Der Satz: „überall aber hatte ich Gefährten" (Z. 11) soll doch durch das Folgende explicirt werden. Ganz sachgemäss fährt der Verf. daher fort, „indem ich Paulus auf dem Wagen hatte"; folgt nun ein *προῆγε* nebst einem *δέ*, so muss das nothwendig besagen, dass ein zweiter Gefährte (eine Gefährtin?) d. h. ein wirklicher Genosse im Unterschied von dem ersten, der auf dem Wagen sass, den Reisenden voranzog. Unerträglich undurchsichtig oder vielmehr ganz sinnlos aber wäre der Satz: „N. N. hatte ich auf dem Wagen, mein anderer Gefährte aber, der Glaube, zog überall voran." Unter solchen Umständen kann man wohl fragen, ob „Pistis" wirklich auf dem Steine steht resp. gestanden hat. Sicherheit bietet der Stein heute dafür nicht mehr. Es kann auch ein ähnlich aussehendes anderes Wort dafür gestanden haben, und ich muss es bezweifeln, dass man „Pistis" ohne Hülfe des Metaphrasten gelesen hat. Dieser aber ist hier nicht zuverlässig: offenbar hat der Bruch im Steine schon bestanden, als er die Inschrift abschrieb [1]); denn es kann nicht zufällig sein, dass er dort am meisten, ja fast nur dort (mit Ausnahme des fehlenden Worts vor *γράμματα*) geirrt

1) An eine absichtliche Zerstörung zu denken, um etwa den Namen „Paulus" unkenntlich zu machen, liegt kein Grund vor.

hat, wo auch heute die Inschrift unleserlich ist. Den v. 12ª hat er wiedergegeben: „*Παῦλον ἔσωθεν*“, allein das ist offenbar falsch, wie die Inschrift noch heute beweist; denn noch heute ist der obere Theil des *X* (Υ?) und *ΕΠΟ* erkennbar. Hat er nun hier kurzer Hand etwas conjicirt, resp. fabulirt, wer steht uns dafür, dass sein *ΠΙΣΤΙΣ* richtig ist?[1] Hier vermögen wir ihn heute nur soweit zu controliren, dass wir sagen können, ein graphisch ähnliches Wort wie *ΠΙΣΤΙΣ* muss auf dem Steine gestanden haben, ob aber wirklich *ΠΙΣΤΙΣ*, muss unentschieden bleiben. Indessen gesetzt auch, *ΠΙΣΤΙΣ* habe wirklich auf dem Stein gestanden, so wird man mehr an den weiblichen Namen Pistis denken dürfen. Freilich — ein Paulus und eine Pistis, die doch nicht der Paulus und die Pistis sind, sind höchst auffallend; aber ist es nicht noch auffallender, den Apostel Paulus und den „Glauben“ als Gefährten des Abercius auf einer syrischen Reise um d. J. 200 zu finden, jenen auf dem Wagen sitzend und diesen voranziehend? Bei aller Bereitschaft, mit der Phantasie der ältesten Christen zu rechnen — die der katholischen Christen ist übrigens um 200 nicht besonders üppig gewesen —, sollen denn Paulus und Pistis als eine Art von Syzygie vorgestellt werden, so wie der *ἄνω Χριστός* und die *Ἐκκλησία*[2], als ein himmlisches Äonenpaar, das den Reisenden begleitet? Diese Erklärung wäre noch nicht die tollste, wenn denn Paulus der Apostel und Pistis „seine“ Pistis sein soll; aber man würde durch sie nicht auf einen katholischen Christen geführt, sondern auf einen „Gnostiker“ von specifischer und bisher sonst nicht nachgewiesener Albernheit: Paulus und Pistis nicht nur unter sich Gefährten, sondern auch die Gefährten dieses Reisenden[3]. Man hat somit die Wahl: entweder man sieht in „Paulus“ einen obscuren Paulus und macht zu Pistis ein Fragezeichen (resp. nimmt eine obscure Pistis an) oder man räumt den Apostel Paulus und die von ihm gepredigte Pistis als

1) Noch mehr gilt das von den Worten „*πάντη δὲ προῆγε*“. War die Inschrift, als der Metaphrast sie abschrieb, an dieser Stelle bereits in dem Zustande, in dem sie sich jetzt befindet, so sind diese Worte nichts anderes als eine willkürliche Conjectur wie das *ἔσωθεν*.

2) Oder wie „Jesus und die Anastasis“, s. die Auslegungen zu Act. 17, 18.

3) Die von de Rossi herbeigezogene Inschrift der Maritima im Cömeterium der Priscilla: *εὐσέβεια γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει*, gehört nicht hierher, denn nur in dem Wortlaut, nicht in der Sache ist sie ähnlich.

die Gefährten des Abercius ein, muss dann aber constatiren, dass er sich in einem tollen Wirrwarr bewegt, den wir schlechterdings nicht aufzulösen vermögen, da selbst in den unsinnigsten gnostischen Speculationen, die wir kennen, weder ein Paar „Paulus und Pistis" vorkommt, nach Äonen so concret vorgestellt werden, dass sie auf dem Wagen sitzen. Indessen — es gab eine Zeit in der Religionsgeschichte, wo Alles möglich war. Es gab in dieser Zeit Dichtungen, aus Begriffen und concreten Personen zusammengeballt, für deren Verständniss uns heute jeder Schlüssel fehlt, und es gab sogar Augen, die diese Gestalten zu sehen vermochten. Es gab auch eine Geheimwissenschaft — *γράμματα πιστά* — vor deren Zeichen und Ausdrücken, Bildern und Redeweise wir heute völlig unwissend stehen (s. die koptisch-gnostischen Stücke).

Doch in den vv. 13—16 scheint die Christlichkeit endlich klar zu sein; denn was kann der *ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς* anders sein als das bekannte Symbol Christi, neben welchem noch Wein und Brod, also die Abendmahlselemente, genannt sind? Ich leugne nicht, dass diese Auffassung hier sehr nahe liegt, wie denn auch gewiss um dieser Zeilen willen der Metaphrast die Inschrift für gut christlich gehalten hat; aber es tauchen doch wichtige Bedenken auf. Zunächst ist die Construction des Satzes nicht ganz klar. Zahn meint, dass die Pistis (oder wie der Name in v. 12 lauten mag) auch Subject zu v. 15 und 16 ist. Diese Annahme ist in der That die nächstliegende; denn v. 15 ist nur eine Wiederholung des v. 13. Aber dann entsteht die Schwierigkeit, dass *ἐπέδωκε* ein anderes Subject als *ἐδράξατο* (v. 14) haben soll, obgleich sie durch *καὶ* verbunden sind. Über diese Schwierigkeit setzt sich Zahn — vielleicht mit Recht — hinweg (man beachte das *τοῦτον* nach *ὅν*). Die *παρθένος ἁγνή* soll entweder die Jungfrau Maria oder die Kirche sein: „der Glaube reicht den Fisch dar, den die Jungfrau Maria gefangen hat." Von der Erklärung „Kirche" sehe ich ab; denn sie ist abenteuerlich, obgleich *παρθένος* für die Kirche nicht selten ist. Allein auch die Vorstellung, dass Maria den Fisch „gefangen" hat, ist höchst anstössig. Zahn braucht mehr als eine enggedruckte Seite, um sie plausibel zu machen. Die *πηγή* ist nach ihm die Gottheit resp. der h. Geist oder der Himmel, nach Lightfoot und Achelis der Jordan (Taufe Christi — aber dann erwartet man nicht, etwas über Maria zu hören). Die Christen heissen wohl „Fische

aus dem Wasser", weil sie aus der Taufe stammen; aber was soll der Zusatz *ἀπὸ πηγῆς* bei Christus, wenn er mehr als eine Redefloskel sein soll? Soll er mehr sein, dann hat Zahn Recht, dann kann nur an den Himmel resp. an die Gottheit (den h. Geist) gedacht werden. Aber die Bezeichnung *Πηγή* für den h. Geist ist nicht gemeinchristlich; Zahn hat sie auch nicht zu belegen vermocht. Man kann einwenden, das Urelement des Fisches konnte nicht anders bezeichnet werden; immerhin befremdet ein Ausdruck, den wir in erster Linie als gnostischen resp. auch judenchristlichen kennen.[1]) Die unbefleckte Empfängniss findet Zahn

1) Judenchristlich: das Hebräerev.: „descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum". Dasselbe Evangelium fasst den h. Geist bekanntlich weiblich (*ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα*). In vielen gnostischen Systemen (s. Irenäus und Hippolyt) ist der h. Geist weiblich gedacht und als Quelle alles Lebens, als Mutter, ja als die jungfräuliche Mutter (Act. Thom. [Bonnet p. 37]: *ἡ ἀπὸ ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν πηγή, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας κτλ.*, bei den Valentinianern Iren. I, 2, 6; 4, 1; I, 5, 2: *ταύτην δὲ τὴν Μητέρα . . . καὶ Ἅγιον πνεῦμα καλοῦσι*; Barbelioten I, 29, 1: *ὑπέθεντο αἰῶνα τινὰ ἀνώλεθρον ἐν παρθενικῷ διάγοντι πνεύματι.* I, 29, 3: „virtutem ei invictam datam a virginali spiritu", I, 29, 4: „spiritum sanctum, quem et Sophiam vocant". I, 30, 1: „spiritum sanctum . . . primam feminam vocantes . . . postea exultante primo homine cum filio suo super formositate spiritus, hoc est feminae, et illuminante eam, generavit ex ea lumen incorruptibile, tertium masculum, quem Christum vocant, filium primi et secundi hominis et Spiritus sancti, primae feminae, concumbentibus autem patre et filio feminae, quam et matrem viventium dicunt". Naassener Hippol. V, 6: *ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς.* V, 8 *πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος. αὕτη γὰρ ἔστιν ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱόν, οὐ ψυχικὸν οὐ σωματικὸν ἀλλὰ μακάριον αἰῶνα αἰώνων.* Der Gnostiker Justin Hippol. V, 27: *καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου.* Nun wird ein doppeltes Wasser unterschieden, das untere und das obere, *ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι, ἐν ᾧ ἐλούσατο Ἐλωείμ.* Valentinianer Hippol. VI, 35: *Ἰησοῦς ἀπὸ πνεύματος ἁγίου, τουτέστι τῆς Σοφίας . . . ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας.* Der Gnostiker Marcus Hipp. VI, 50 nach Irenäus: *ὁ Ἰησοῦς ταύτην μὲν ἔχει τὴν ἄρρητον γένεσιν, ἀπὸ γὰρ τῆς μητρὸς τῶν ὅλων, τῆς πρώτης τετράδος κτλ.* S. auch die Mutter bei den Sethianern. *Πηγή* heisst die Magna Mater bei Julian und bei Philippus Sidetes (s. unten). Über Maria als *πηγή* s. Stellen bei Usener, Weihnachtsfest S. 34 und Wirth, Aus orientalischen Quellen (1894) S. 198f.

in den Ausdrücken *καθαρὸν ἰχθύν*, *παρθένος ἁγνή*, auch *ἐδράξατο* deutlich angezeigt. „Rein wäre der Fisch nicht trotz seiner Herkunft aus der überirdischen Welt, wenn es nicht eine reine Jungfrau wäre, die ihn erhascht und an das Ufer dieser irdischen Wellt gezogen hat.“ Diese Deutung ist im besten Falle möglich; aber die Erklärung ist auch nicht ausgeschlossen, dass die *παρθένος ἁγνή* eben die in v. 12 genannte Begleiterin ist, und man zu übersetzen hat: „Jene Begleiterin setzte überall als Speise einen Fisch aus dem Bach vor, einen gewaltigen, reinen, den sie, die h. Jungfrau, fing, und ihn reichte sie den Freunden beständig zum Essen dar“. Ist diese Erklärung richtig — doch trete ich nicht für sie ein —, so ist jede Beziehung auf Christus geschwunden. Allerdings wissen wir nicht, auf welchen sacralen Gebrauch — einen solchen setzen die Worte unzweifelhaft voraus — das Erzählte sich bezieht. Das aber wissen wir, dass Fische eine heilige Speise waren („cibus sanctior“ nennt sie Tertullian), dass der Ausdruck „*φίλοι*“ für Christen ein ungewöhnlicher ist, und dass auch Wein und Brod im Heidenthum sacrale Bedeutung gehabt haben. Dazu kommt, dass das Fischsymbol seinem Ursprunge nach noch nicht erklärt ist — Achelis' Abhandlung hat den Schleier noch nicht gelüftet —, auch kommt der Fisch auf jüdischen Denkmälern, und zwar nicht nur decorativ, vor.[1]) Endlich sind zwar in v. 16 Wein und Brod genannt, aber die Ausdrucksweise ist der Deutung auf das Abendmahl nicht günstig: „edlen Wein habend, Mischtrank gebend mit Brod.“ Ich kenne keine Stelle über das Abendmahl, die dieser ähnlich wäre. Warum ist der Wein zweimal genannt? warum steht er vor dem Brod? warum heisst der Wein edel, nicht aber das Brod? Der christliche Charakter wird also unsicher, wenn man das Einzelne genau betrachtet. Nein, wenn man es zerstückt, wird man einwenden; das Ensemble *ἰχθὺς καθαρός*, *τροφή*, *παρθένος ἁγνή*, *οἶνον . . . μετ᾽ ἄρτου* muss christlich sein, mag auch die Ordnung der Begriffe und der Context noch so dunkel und unverständlich sein. Ich entziehe mich dem Eindruck dieses Arguments nicht; allein entschei-

Hippol. de antichr. 1: *ἁγία πηγή* = h. Schrift. Sibyll. Orac. VIII, 315: *ἀθάνατος πηγή* = Taufe.

1) S. ein Deckengemälde des jüdischen Cömeteriums an der Via Appia (V. Schultze, Katakomben S. 121. Achelis, Das Symbol des Fisches etc. S. 93).

dend scheint es mir nicht zu sein. Lässt man es aber gelten, so hat man das paradoxe Phänomen vor sich, dass in einer Inschrift von 22 Zeilen 17 (18) Zeilen ganz indifferent oder offenkundig heidnisch sind und nur 5 (4) christlich. Ist ein solcher Synkretismus möglich? Kann eine Inschrift mit heidnischen Göttern, mit Helios, Zeus und Hera oder ähnlich beginnen, mit einem Testat für den Schatz der Römer und die edle Vaterstadt schliessen, an die Cultgenossen als die in eine Geheimwissenschaft Miteingeweihten appelliren, von allerlei Reisen ohne christlichen Inhalt berichten, und doch vom Fisch (Christus) und der hl. Jungfrau handeln?

Statt einer Antwort verweise ich auf ein urkundliches Zeugniss. In den letzten Jahren ist nach dem Vorgang Usener's (Weihnachtsfest S. 32 ff.) von mehreren Seiten an eine bisher wenig beachtete Schrift erinnert worden, an das „Religionsgespräch am Hof der Sassaniden" (Wassiliew, Anecd. Gr. Byzant. Mosk. 1893 S. 73 ff. Wirth, Aus oriental. Chroniken S. 143 ff. Bratke, Theol. Litt.Bl. 1894 Nr. 16). Die Zeit der sehr interessanten Schrift ist nicht ganz sicher zu bestimmen; aber Bratke hat Recht, wenn er den Abschnitt, um den es sich handelt, auf die verlorene „Christliche Geschichte" des Philippus Sidetes zurückführt (c. 400)[1]. Dieser kritiklose Polyhistor hat in dem Labyrinth seines weitschichtigen Werkes auch heidnische Weissagungen für das Christenthum gesammelt (*Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί*), Zeugnisse dafür, dass auch im Heidenthum die Ankunft und die

1) Am Schluss des Gesprächs heisst es (Wirth p. 192): *Οὗτος ὁ Φίλιππος πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος γέγονεν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνπόλεως, ὃς τὴν σύμπασαν (γραφὴν) μεγάλως ἐσταθμογράφησεν· ὡς οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἱστοριογράφων πώποτε παρεικάζεται· ἱστόρησε δὲ ὁ αὐτὸς πρεσβύτερος τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ὤφθη ὁ ἀστὴρ ἐν τῷ ἱερῷ· τὴν αὐτὴν πάλιν ἡμέραν κατ' ἐνιαυτὸν ἕως τοῦ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον πάντως τὰ ἀγάλματα τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἀπετέλει φωνήν, ὡς πᾶσαν τὴν πόλιν ἐκείνην ἐκεῖ προσκαρτερεῖν θεωροῦντας τὰ μεγάλα θαυμάσια καὶ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' ἐνιαυτὸν ἐπιφάνειαν.* Gewiss ist also eben das Stück über die Geburt Jesu und den Stern aus Philippus geschöpft, wenn auch vom Compilator redigirt. Dass die Geschichte bereits dem Verfasser des Evangeliums Pseudomatthaei (Tischendorf. Evv. apocc. 2. Aufl. p. 90sq.) bekannt gewesen ist, hat Usener zuerst gesehen (Weihnachtsfest S. 36). Der Kirchenhistoriker Sokrates (VII, 27) hat eine ungünstige Charakteristik des verworrenen Werks des Philippus gegeben.

Schicksale Jesu vorher verkündigt worden seien. Dass er sie selbst angefertigt hat, dafür spricht nichts, dagegen Alles; denn so anstössige Stoffe erfand man um 400 nicht. Unter Anderem liest man hier Folgendes (wesentlich nach Wirth's Ausgabe S. 160 f.):

Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη Χριστὸς ἀπ' ἀρχῆς. Folgt die Mittheilung, Cyrus habe einen prächtigen Hera-Tempel erbaut und in ihm goldene und silberne Götterstatuen aufstellen lassen. *κατ' ἐκείνας δὲ τὰς ἡμέρας, ὡς αἱ γεγραμμέναι πτύχαι διδάσκουσιν, εἰσελθόντος τοῦ βασιλέως ἐν τῷ ἱερῷ λύσιν ὀνειράτων δέξασθαι, ἔφη αὐτῷ ὁ ἱερεὺς Προύππιπος(?)· συγχαίρω σοι δέσποτα· ἡ Ἥρα ἐν γαστρὶ ἔλαβεν. ὁ δὲ βασιλεὺς μειδιάσας λέγει αὐτῷ· ἡ θανοῦσα ἐν γαστρὶ ἔχει; ὁ δὲ ἱερεὺς ἔφη· ναί, ἡ θανοῦσα ἀνέζησε καὶ ζωὴν γεννᾷ. ὁ δὲ βασιλεύς· τί τοῦτο; σαφήνισόν μοι. ἀληθῶς δέσποτα· καιρίως ἔφθασας τὰ ἐνταῦθα· πᾶσαν γὰρ τὴν νύκτα ταύτην τὰ ἀγάλματα ἔμειναν χορεύοντα, τά τε ἀνδρικὰ τά τε γυναικεῖα, λέγοντα ἀλλήλοις· δεῦτε συγχαρῶμεν τῇ Ἥρᾳ· καὶ λέγουσίν μοι· προφῆτα, ὕπαγε, σύγχαιρε τῇ Ἥρᾳ, ὅτι ἐφιλήθη. ἐγὼ δὲ εἶπον· πῶς ἔχει φιληθῆναι ἡ μὴ οὖσα; ἀντιλέγουσιν· ἀνέζησε, καὶ οὐκέτι Ἥρα ἀλλ' Οὐρανία· ὁ μέγας γὰρ Ἥλιος ἐφίλησεν αὐτήν. αἱ δὲ θήλειαι πρὸς τοὺς ἄνδρας ἔλεγον δῆθεν τὸ πρᾶγμα εὐτελίζουσαι· Πηγή ἐστιν ἡ φιληθεῖσα, μὴ γὰρ Ἥρα τέκτονα ἐμνηστεύσατο. καὶ λέγουσιν οἱ ἄνδρες· ὅτι μὴν Πηγὴ δικαίως εἴρηται, ἀποδεχόμεθα, Μυρία δὲ αὐτῆς τοὔνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριάγωγον ὁλκάδα φέρει· εἰ δὲ καὶ Πηγὴ αὕτη, οὕτω νοείσθω· πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀενναίζει· ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιλαμβανόμενον καὶ τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα. καλῶς ἔφητε· τέκτονα ἐμνηστεύσατο· τέκτονα γὰρ ἐκείνη ἔχει, ἀλλ' οὐκ ἐκ λέχους ὃν τίκτει τέκτονα. οὗτος γὰρ ὁ γεννώμενος τέκτων ὁ τοῦ τεκτονάρχου παῖς τὸν τρισύστατον οὐρανοῦ ὄροφον ἐτεκτόνησε κτλ ... ἔμειναν οὖν τὰ ἀγάλματα φιλονεικοῦντα περὶ Ἥρας καὶ Πηγῆς, καὶ ὁμοφώνως εἶπον· πληρουμένης τῆς ἡμέρας τὸ σαφὲς ἅπαντες καὶ ἅπασαι γνωσόμεθα.* Der König wird vom Propheten aufgefordert, am Ort zu bleiben, um das Angekündigte zu sehen. Plötzlich werden die Statuen lebendig und fangen zu spielen und zu singen an. Der König will erschreckt davon gehen; aber der Priester sagt ihm, es werde jetzt die *τελεία ἀποκάλυψις* erfolgen.

Da öffnete sich die Tempeldecke, *καὶ κατῆλθεν ἀστὴρ λαμπρὸς καὶ ἔστη ἐπάνω τῆς στήλης τῆς Πηγῆς, καὶ φωνὴ ἠκούσθη τοιαύτη· Δέσποινα Πηγή, ὁ μέγας Ἥλιος ἀπέστειλέ με μηνῦσαί σοι ἅμα καὶ διακονῆσαι τὰ πρὸς τόκον, ἀμίαντον γάμον ποιούμενος πρός σε, ᾧ μῆτερ τοῦ πρώτου πάντων τῶν ταγμάτων γινομένη, νύμφη τριωνύμου μονοθείας οὖσα· καλεῖται δὲ τὸ ἄσπορον βρέφος ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, ἀρχὴ μὲν σωτηρίας, τέλος δὲ ἀπωλείας.* Da fielen alle Statuen auf ihr Angesicht, *μόνης τῆς Πηγῆς ἱσταμένης, ἐν ᾗ εὕρητο παγὲν διάδημα βασιλικὸν ἔχον ἐπάνω αὐτοῦ ἐξ ἄνθρακος καὶ σμαράγδου λιθοκόλλητον ἀστέρα· ὑπεράνω δὲ αὐτῆς ἵστατο ὁ ἀστήρ.* Der König lässt zur Deutung des Wunders alle Weisen im Reiche rufen, und alle erschienen. *ὡς δὲ εἶδον τὸν ἀστέρα ἐπάνω τῆς Πηγῆς καὶ τὸ διάδημα ἅμα τῷ ἀστεροπῷ λίθῳ τά τ' ἀγάλματα τὰ ἐπ' ἐδάφους κείμενα*, da deuteten sie es auf die Geburt Jesu. Auch das Folgende ist noch interessant, der Text z. Th. verworren (*ἡ Πηγὴ Μαρίας τῆς Βηθλεεμίτιδός ἐστιν θυγάτηρ*(!), dagegen: *Πηγὴ οὐκέτι μία ἐξ ἡμῶν, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς τινὰ γεννᾷ ἄνθρωπον θείας τύχης ὄντα σύλλημα*, dann wieder: *τούτοις δρόσος πάρεστι τῆς Μαρίας τουτέστι τῆς Ἥρας ἡ εὐτυχία, Πηγὴν κατὰ τὴν Βηθλεὲμ τεκεῖν*); doch mag das Mitgetheilte genügen [1]).

Hier liegt ein wüster Synkretismus vor [2]), aber gewiss hat ihn, wie bereits oben bemerkt, nicht Philippus Sidetes, der Presbyter und „Syncellus" des Johannes Chrysostomus, erfunden. Er mag ihn zurechtgerückt und der letzte Redactor mag noch etwas dazu gethan haben; aber solche Stoffe nahm man in späterer Zeit nicht auf, wenn sie nicht überliefert waren [3]). Philippus

1) Es folgt die breit erzählte und ausgeschmückte Geschichte von den Weisen aus dem Morgenland. Einzelne Formeln sind noch interessant, so der Gesang der Weiber (p. 164): *κυρία Πηγὴ ναματοφόρε, ἡ οὐρανίου φωστῆρος γενομένη μήτηρ, ἡ ἀπὸ καύματος δροσίζουσα τὸν κόσμον νεφέλη, μνημόνευε τῶν σῶν οἰκετίδων, φίλη Οὐρανία.* — Nachträglich sehe ich, dass schon Pitra und de Rossi diese Erzählung für die Abercius-Inschrift verwandt, indessen nur gestreift haben.

2) S. die Formel p. 166: *Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ.*

3) S. vor allem die Parallelen in Julian's 5. Rede auf die Magna Mater. (Einige Stellen aus ihr sind unten abgedruckt). Diese z. Th. wörtlichen Parallelen beweisen, dass in der Legende des Philippus wirklich Stücke aus dem Magna-Mater-Cultus mit christlichen verschmolzen sind. —

stammt aus Side in Pamphylien, einer Phrygien benachbarten Provinz. Helios ist mit Gott Vater, Hera mit Maria gleichgesetzt; die *Ἥρα* (es giebt bekanntlich auch eine *Ἥρα παρθένος*) — *Οὐρανία* — *Πηγή* — *Μαρία* gebiert vom Helios den *ἰχθύς*, der die Welt mit seinem Fleische nährt. Die entscheidenden Stichworte sind *Ἥρα-Μαρία* und der *ἰχθύς*, dazu kommen als wichtige Momente die *Πηγή* und der *ἀστεροπὸς λίθος* (*λιθοκόλλητος ἀστήρ*) auf dem Diadem der Hera, der ausdrücklich von dem Wunder des über ihr schwebenden Sterns unterschieden wird. Also gehört jener *ἀστεροπὸς λίθος*, wie das Diadem, zum regelmässigen Schmuck der Hera (wie der Magna Mater). Kann man die frappante Berührung dieser synkretistischen Geschichte mit der Aberciusinschrift verkennen? Mit einem alles schauenden Gott beginnt diese; dann hat sie den Himmelskönig und die Himmelskönigin. Nach Erwähnung der letzteren — man durfte Hera vermuthen oder die mit ihr verschmolzene Magna Mater — spricht sie von einem *λαὸς λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχων*. Hirschfeld (Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. W. 1894 S. 213) hat bereits vermuthet, dass *λαόν* metaplastische Form des Acc. von *λᾶας* sei. Diese Hypothese erhält durch den *ἀστεροπὸς λίθος* auf dem Diadem der Hera in unserer Geschichte eine starke Stütze (über

Höchst merkwürdig ist, dass bereits Ignatius, wo er (Ephes. 19) auf die Geschichte von dem Stern bei der Geburt Christi zu sprechen kommt, einen legendarischen Bericht voraussetzt, der weit über das von Matthäus Erzählte hinausgeht: *πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ· τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχή τε ἦν πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμός, ἠφανίζετο κακίας ἄγνοια, καθηρεῖτο παλαιὰ βασιλεία, [διεφθείρετο], θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς· ἀρχὴν δέ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν* (s. auch Excerpt. ex Theodot. 74). Dass eine gewisse Beziehung zwischen dieser Darstellung und der Legende des Philippus besteht, scheint mir offenbar. In der „Schatzhöhle" (s. Lightfoot, Ignat. and Polyc. II p. 81) heisst es: „For two years before the birth of Christ the star appeared to the magi; for they beheld the star in the firmament of heaven, which shone with a light, the appearance of which was greater than all the stars; and there was a girl in the midst of it holding a boy, and a crown was placed upon his head etc."

den h. Stein der Magna Mater s. Preller-Jordan, Röm. Mythol. II S. 55 ff.; der glänzende Stein im Tempel der dea Syria bei Lucian, de Syria dea 32). Nun folgt in beiden Stücken, und fast wörtlich gleichlautend, der *Ἰχθὺς ἀπὸ Πηγῆς* (geboren von der heiligen *Παρθένος* resp. der *Ἥρα νύμφη*) als *τροφή*. Hier wie dort ist die Erwähnung desselben im höchsten Grade überraschend; denn jede Vorbereitung fehlt. Die *πηγή* der Inschrift tritt dabei in ein helles Licht; denn in der „Geschichte" ist sie eine Person, identisch mit der *Οὐρανία*, der *Ἥρα*; also — so darf man vielleicht vermuthen — auch auf der Inschrift ist *Πηγή* zu verstehen und zwar als identisch mit der in der folgenden Zeile genannten *Παρθένος ἁγνή* — der „jungfräulichen Mutter", dem „jungfräulichen Geiste", aus dem der obere Christus stammt, der wahren himmlischen Maria.

Dass ein so wilder und undurchsichtiger Synkretismus, wie ihn Philippus Sidetes wiedergegeben, einst wirklich in den mannigfaltigsten Formen existirt hat, dafür bürgen die Schilderungen der Ophiten, Naassener, Sethianer, Barbelioten u. s. w. bei Irenäus und Hippolyt. Die Namen „Helios" und „Hera" finden sich allerdings dort nicht; aber dass die Götternamen in jener Zeit vielfach vertauscht wurden, das bezeugt uns, ausser der Legende des Philippus u. A., Origenes (Exhort. ad mart. 46, s. c. Cels. I, 25; IV, 48; V, 41). Solch einem synkretistischen Cultverein scheint Abercius, wenn man überhaupt eine Hypothese wagen darf, angehört zu haben; auf ihn deutet das „*ὁ νοῶν*" und „*πᾶς ὁ συνῳδός*"; vielleicht ist es auch nicht gleichgiltig, dass Hippolyt die Naassener gerade mit dem phrygischen Cult zusammenstellt. Die Nachrichten des Philippus Sidetes harren noch einer genauen quellenkritischen Untersuchung, welche die neue Ausgabe von Bratke hoffentlich bringen wird. Die offenkundige Parallele der Inschrift und der „Geschichte" ruft eine ganze Reihe von Fragen hervor, vor allem die Frage, ob der *ἰχθύς* auf der Inschrift nicht vielleicht noch ganz heidnisch ist[1]) oder ob er — was doch wahrscheinlicher — schon ein Beweis ist für die Verklitterung der evangelischen Tradition mit heidnischem Mythus.

---

1) Ebenso wie das, was Epiphanius (h. 51, 22) über das Fest im Korion in Alexandrien erzählt, noch ganz heidnisch ist: *ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη τουτέστιν ἡ παρθένος ἐγέννησε τὸν αἰῶνα.*

Soviel aber ist gewiss, auch wenn man, wie der Verf. dieser Zeilen, eingesteht, alles Einzelne der Inschrift noch längst nicht sicher erklären zu können — die einzigen Verse der Grabschrift, die die Vermuthung zu begründen vermögen, sie seien christlich, sind auch in einem grob-synkretistischen Mythus Kleinasiens nachweisbar. Hiernach kann das Urtheil über die Inschrift nur lauten: Abercius ist entweder purer Heide gewesen oder, wahrscheinlicher, der Anhänger eines heidnisch-gnostischen Cultvereins, in welchem ein christliches Mysterium mit heidnischen Mysterien verbunden war; denn die vv. 1—11, 17—22 fordern nirgendwo dazu auf, an einen Christen, sei es an einen katholischen, sei es an einen gnostischen, zu denken, der v. 12 ist so dunkel und dazu so schlecht überliefert, dass man auf ihn überhaupt nichts bauen kann — für *πίστις* haben wir eine nicht vollkommene, für *πάντη δὲ προῆγε* gar keine Gewähr auf dem Stein —, die vv. 13—15 scheinen zwar bei flüchtiger Betrachtung gemein christlich, sind aber, genauer untersucht, nicht durchsichtig, dazu im Ensemble höchst befremdlich (namentlich neben den vv. 7—9) und haben in eben diesem Ensemble nur an der wüsten synkretistischen Geschichte des Philippus Sidetes eine Parallele, hier aber eine frappante. — —

Die herrschende Meinung darf nicht als endgiltig widerlegt angesehen werden, so lange nicht eine völlig befriedigende positive Deutung der Inschrift geboten ist. Man ist verpflichtet, von den v. 13—16 aus es immer wieder zu versuchen, ob sich nicht dem Ganzen ein katholischer Sinn abgewinnen lässt. Aber setzt man sich auch über alle Schwierigkeiten und Anstösse hinweg, die die Verse 1—6. 10—12. 17—22 bieten, die vv. 7—9 lassen m. E. eine christliche Erklärung nicht zu; denn der römischen Erklärung, (*βασιλεύς* sei der römische Bischof), *βασίλισσα* die römische Kirche, *λαός* die römischen christlichen Laien, muss man das Wort entgegenhalten: „ne velut aegri somnia vanae fingantur species.“ An Kaiser und Kaiserin — für einen Christen verdächtig genug — ist aber auch kaum zu denken; denn warum ist die Kaiserin offenbar vor dem Kaiser bevorzugt? Der Alles schauende, heilige Hirte, die Himmelskönigin, der Fisch — das sind die drei Höhepunkte auf dieser sacralen Inschrift. Mit der Himmelskönigin ist wahrscheinlich die heilige Jungfrau, die zugleich die *Πηγή* ist, die Mutter des Fisches, identisch; als eine

Statue hat Abercius sie vor sich, mit goldenem Gewand, mit goldenen Sandalen, einen sternförmigen Edelstein auf dem Haupte (oder ist der heilige Stein der Magna Mater gemeint?). Damit sind wir im Gedankenkreis der Legende des Philippus Sidetes. Oder ist diese Legende eine ganz willkürliche, bloss litterarische Combination eines müssigen Kopfes? Aber welcher katholische Christ hat sich dergleichen am Schreibtisch ausdenken dürfen, und welch wunderlicher Zufall wäre es, dass Philippus eine rein christliche Vorlage heidnisch entstellt und verklittert hätte, während Ficker, ohne diese Verklitterung zu kennen, eben in einer solchen Vorlage, wie wir sie für Philippus annehmen müssten, kein Christenthum, sondern nur Heidenthum entdecken konnte! Ihm, der zuerst die Einsicht und den Muth besessen hat, die herrschende Meinung zu durchbrechen, gebührt der wärmste Dank, trotz einiger Missgriffe in Bezug auf die positive Deutung der Inschrift: seine Ausführungen über den „König" und die „Königin" haben auf den richtigen Weg gewiesen, und selbst seine unhaltbare Hypothese, dass der Fisch Attis ist, birgt die Wahrheit, dass man es bei der positiven Erklärung der ersten Hälfte der Inschrift zunächst mit den Nomina der phrygischen Gottheiten versuchen muss. Ich sehe nicht, dass man der Deutung auf Attis-Helios (dem „Hirten", dem der Widder heilig ist, dem *βουκόλος* und *αἰπόλος*, dem *μυριόμματος*, dem *ποιμὴν λευκῶν ἄστρων*) [1]) und der Magna Mater-Hera (der *παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος*) [2]) etwas Haltbares ent-

1) Der Hymnus auf Attis, den uns Hippolyt (Philos. V, 9) aufbewahrt hat, zeigt, in welchen Synkretismus die Attisverehrung um d. J. 200 versenkt war (s. auch Julian, Orat. V p. 179): *Εἴτε Κρόνου γένος, εἴτε Διὸς μάκαρος, εἴτε Ῥέας μεγάλης, χαῖρε, τὸ κατηφὲς ἄκρισμα Ῥέας, Ἄττι· σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν, καλεῖ δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν, ἐπουράνιον μηνὸς κέρας Ἕλληνες (ἢ) σοφίαν (Ἑρμοῦ), Σαμοθρᾷκες Ἄδαμνα σεβάσμιον, Αἰμόνιοι Κορύβαντα, καὶ οἱ Φρύγες ἄλλοτε μὲν Πάπαν, ποτὲ δὲ νέκυν ἢ θεὸν ἢ τὸν ἄκαρπον ἢ αἰπόλον ἢ χλοερὸν στάχυν ἀμηθέντα ἢ ὃν πολύκαρπος ἔτικτεν ἀμύγδαλος ἀνέρα συρικτάν.* Die Entsühnung in den Mysterien des Attis und der Magna Mater heisst *ἁγνεία*, s. den Eingang der 5. Rede Julian's: *τίς μὲν ὁ Ἄττις . . . τίς δὲ ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ, καὶ ὁ τῆς ἁγνείας ταυτησὶ τρόπος ὁποῖος* (vgl. in unserer Inschrift v. 3 *ποιμὴν ἁγνός*, v. 14 *παρθένος ἁγνή*).

2) Wichtig ist, dass die Bezeichnung „*πηγή*" für die Magna Mater auch bei Julian (Orat. V. p. 166 u. sonst) sich findet: *Τίς οὖν ἡ Μήτηρ*

gegen zu setzen vermag (s. das Epigramm eines Taurobolienaltars aus Rom in C. I. Gr. III n. 6012b, bei Henzen zu Or. n. 6040: *Μητέρι τῇ πάντων Ῥείῃ τεκέων τε γενέθλῳ, Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συνιέντι τὸ πᾶν κτλ.*) [1])

Usener weist in seinem Buch über das Weihnachtsfest (S. 28 f.) beiläufig darauf hin, dass es nicht nur ein von Heidnischem durchsetztes Christenthum gegeben habe, sondern auch „wirkliches Heidenthum durch ein Pfropfreis christianisirender Speculation in der Art der Mysterien erneut und veredelt"; ich selbst habe in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte an mehreren Stellen solche Erscheinungen ins Auge gefasst. Was speciell Kleinasien betrifft, so ist andererseits gewiss, dass der Montanismus zwar wesentlich eine innerchristliche, ja innerkirchliche Bewegung gewesen ist, aber dass er ausserdem ein dunkles fremdes Element in sich geschlossen hat [2]). Montanus ist, bevor er

---

τῶν θεῶν; τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν Πηγή, ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διὶ θεὸς ὑποστᾶσα μεγάλη μετὰ τὸν μέγαν καὶ σὺν τῷ μεγάλῳ δημιουργῷ, ἡ πάσης μὲν κυρία ζωῆς, πάσης δὲ γενέσεως αἰτία, ἡ ῥᾳστα μὲν ἐπιτελοῦσα τὰ ποιούμενα, γεννῶσα δὲ δίχα πάθους καὶ δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ πατρός (klingt das nicht, als spräche ein Christ, ein ausschweifender Marienverehrer, wie Synesius: *μία παγά, μία ῥίζα· τριφαὴς ἔλαμψε μορφά* oder *παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, ῥιζῶν ῥίζα, μονὰς εἶ μονάδων*, aber es spricht Julian, und Christen haben die Sprache, in der die Göttermutter verherrlicht wurde, auf Maria übertragen). *αὕτη καὶ παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων. τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ Πηγὴ τοῖς νοεροῖς ἐγένετο.* S. auch das folgende: *Πηγὴ τῶν δημιουργικῶν θεῶν ... ὁ μέγας Ἥλιος ὁ σύνθρονος τῇ Μητρί*, vgl. auch p. 176. 179 sq. Stehen hiernach die Gleichungen Zeus-Helios, Magna Mater-*Πηγή* fest, so hat Usener (a. a. O. S. 34) auch den Übergang *Ἥρα-Πηγή* in einer Glosse des Hesychius nachgewiesen: *ΑΔΑ· ἡδονή. πηγή. καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα, παρὰ Τυρίοις δὲ ἡ Ἰτέα.* Doch stammt vielleicht die Gleichung *Ἥρα-Πηγή* bei Hesychius aus Philippus Sidetes.

1) Natürlich ist nicht einfach an den alten Mater-Attis-Cultus zu denken, sondern an einen Synkretismus, der sich sowohl an den Mythus dieses Cultus als an christliche Mysterien anlehnte.

2) Neander, KGesch. 2. Aufl. I, 2 S. 883 f.: „In der alten phrygischen Naturreligion erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolkes, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in Ekstasen der Priester der Cybele und

Christ wurde, heidnischer Priester gewesen[1]), und zwar Cybelepriester; denn darauf deuten die Worte „abscisus et semivirus“[2]): die Xerophagien der Montanisten wurden schon zu Tertullian's Zeit von den Gegnern auf die Mysterien der Magna Mater zurückgeführt[3]); ihre Ekstasen und ξηροφωνίαι (Euseb. h. e. V, 16) erinnern an die Ekstasen jenes Cultus und wurden von den rechtgläubigen Zeitgenossen als dämonische, d. h. als heidnische bezeichnet[4]); die Verfassung montanistischer Gemeinden mit der abgestuften Hierarchie der Patriarchen, Cenonen (noch Niemand hat sie sicher zu erklären vermocht, Ökonomen?) und Bischöfen, ist aus der allgemeinen kirchlichen Verfassungsgeschichte nicht zu erklären[5]): lässt selbst der gut christliche Montanismus ein verstecktes Element phrygischer Naturreligion erkennen — kann es da auffallen, dass umgekehrt auch ein „Pfropfreis christianisirender Speculation“ in die bereits aufgelöste Naturreligion gekommen ist? Das, was wir Gnosticismus nennen, lehrt uns doch, dass in der Zeit der Religionswende eine Kette abgestufter religiöser Neubildungen die äussersten Punkte mit einander verbunden hat, und dass in einigen dieser Bildungen der christliche Gedanke im Centrum steht, in anderen die alte Naturreligion

---

des Bacchus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden“. Münter, Primord. eccl. Afric. p. 143: „Oritur suspicio, Montanum a priori vaticinandi professione hisce Cybeles sacerdotibus familiari ista vaticinia ..... transtulisse.“ Schwegler, Montanismus S. 78 ff., ähnlich auch Baumgarten-Crusius, Böhmer, Kirchner, Routh u. A. Aber wie viel über eine blosse „Prädisposition“ (Bonwetsch, Montanismus S. 149) und eine formale Einwirkung der phrygischen Religion anzunehmen ist, ist allerdings ganz ungewiss.

1) Didymus de trinit. III, 41, 3: γενόμενος ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου. „Neopist“ nennt ihn auch der Anonymus des Eusebius (h. e. V, 16, 7).

2) So nennt ihn Hieronymus (ep. ad Marcell. ep. 41, 4); ich glaube nicht, dass darin nur eine boshafte Verspottung zu sehen ist; denn Hieronymus hat augenscheinlich in dem Briefe eine gute Quelle zur Hand.

3) Bei Tertull. de ieiun. 2: „Xerophagias vero novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni, quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant“; c. 16: „tu nostris xerophagiis blasphemias inserens casto Isidis et Cybeles eas adaequas“.

4) So bereits vom ersten Auftreten an.

5) Die montanistische Verfassung kennen wir nur durch Hieronymus p. 41, 3.

nur mit Christlichem versetzt, nicht aber gebrochen ist. Für die Deutung unserer Inschrift ist es jedenfalls nicht gleichgiltig, dass 1) eine gewisse Berührung des Cybeledienstes mit dem Christenthum in dem phrygischen Montanismus nachgewiesen werden kann [1]), und dass 2) Philippus Sidetes uns in einer seiner Legenden den Magna Mater (Hera)-Mythus in voller Verbindung mit dem christlichen „Fisch" aufweist. In diese Sphäre — man mag sie als christlich oder als heidnisch bezeichnen — gehört allem Anschein nach unsere Inschrift.

Besserer Belehrung sehe ich mit Freude entgegen. Mir lag es daran, den gegenwärtigen Stand unserer Erkenntniss zu präcisiren und die Schwierigkeiten aufzuweisen, welche der hergebrachten und welche der Ficker'schen Erklärung entgegenstehen.

Epimetrum.

1) Der „Hirte" des Abercius (v. 3) hat mit dem „Hirten" des Hermas nichts gemein; denn dieser ist der Engel der Busse. Aber auch die personificirte Pistis, die im Buche des Hermas als eine der neun Jungfrauen neben der „Enkrateia", Haplotes" . . . „Agape" auftritt (Vis. III, 8. Simil. IX, 15), ist, wie der Context lehrt, nicht zu vergleichen.

2) Eine eigenthümliche Bewandtniss hat es mit dem Ausdruck *παρθένος ἁγνή* in den Sibyll. Orac. Er kommt, wenn ich nicht irre, viermal dort vor. Lib. VIII, 270 ist Maria gemeint; an allen anderen Stellen (s. die Ausgabe von Rzach) ist der Ausdruck resp. der ganze Vers, in dem er steht, interpolirt (I, 359. VIII, 358. II, 312).

3) Nicht unwichtig ist die Mittheilung Diodor's (Fragm. XXXVI, 13), der Priester Battaces der Göttin von Pessinus, also der Magna Mater, habe ein goldenes, die königliche Würde anzeigendes Gewand getragen: *στολὴν ἀνθίνην διάχρυσον, βασιλικὴν ἀξίαν ἐπιφαίνουσαν* (s. auch das Folgende: *διόπερ ὁ Βαττάκης λαβὼν τὴν συγχώρησιν τῆς κατὰ τὴν ἱερὰν στόλην κατασκευῆς*). Man vgl. das *χρυσόστολος* unserer Inschrift.

4) Der Güte des Herrn Hirschfeld verdanke ich die Mittheilung einer bisher nicht publicirten Inschrift aus der Gegend von Salona, und Herr Kubitschek war so freundlich mir einen Abklatsch zu senden:

---

1) Es ist wohl nur Zufall, dass in Rom die Stätte der Sühnungsopfer im Mater-Attis-Cult der Vatican war, „merkwürdiger Weise gerade da, wo sich mit dem Christenthum die Peterskirche über dem Grabe des Apostels erhob, beim Circus des Nero oder dem Gaianum" (Preller-Jordan, a. a. O. II S. 393). Wenigstens besitzen wir keine Mittel, um darüber etwas sagen zu können.

(Delphin) SERVILIA M · I" (Fisch)
COPIESILLA ·
AEDICVLAM · M · MAG ·
(Schale) FACIENDAM · CVRAVI(T) (Becher)
IPSA · INPESA · SVA QVAM ·
VOVERAT · PRO · EAM · COT
(ein Hund mit einem Vorderfuss einen Ball berührend) TIVS · CERTVS · VIR · EIVS · (ein Hund mit einem Vorderfuss einen Ball berührend)

Die „Aedicula" war, wie die Inschrift sagt, der Mater Magna geweiht. Dann ist es vielleicht nicht ohne Bedeutung für die Abercius-Inschrift, dass rechts von dem Namen der Servilia ein Fisch angebracht ist („den Fisch rechts wollte ich der Symmetrie der Anordnung zu liebe", schreibt Herr Kubitschek, „für einen Delphin halten, doch konnte ich mich vor dem Steine nicht davon überzeugen"), und dass weiter ein Becher („gewiss kein guttus" K.) und, ihm entsprechend, eine Schale zu sehen sind. Bevor diese Embleme nicht auch auf anderen Magna Mater-Inschriften nachgewiesen sind, wird man allerdings keine Schlüsse ziehen dürfen.

5) In den Mithrasmysterien spielte nach Justin (Apol. I, 66. Dial. 70. 78) Brod und ein Wasserbecher eine Rolle. „Panis mero mixtus" als Opferspeise, allerdings als Surrogat, bei Cyprian. de lapsis 25. Dass Wein und Brod, zumal in der Ausdrucksweise der Aberciusinschrift, nicht das christliche Abendmahl bezeichnen müssen, ist gewiss, aber die Verbindung mit Ἰχθύς legt es nahe, an eine Einwirkung seitens des christlichen Mysteriums zu denken.

6) Der rein heidnische Charakter der Abercius-Inschrift wäre dann gewiss, wenn Ἰχθύς ohne die Zusätze παναγεθής und ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή stünde. In diesem Falle müsste man an heidnische sacrale Mahlzeiten (Fische, Wein, Brod) denken. Allein jene Zusätze machen es höchst unwahrscheinlich, dass man bei solchen stehen bleiben darf. Der eine (εἷς μόνος heisst es bei Philippus Sidetes) sehr grosse reine Fisch, den die h. Jungfrau gefangen hat und von dem sich die φίλοι stets nähren, kann nicht wohl ein wirklicher Fisch sein, sondern muss als Symbol verstanden werden. Aber bisher ist, soviel mir bekannt, in allen Nachweisungen über heilige Fische in der Antike niemals „der Fisch" – am wenigsten als heilige Speise — nachgewiesen worden, während „der eine reine Fisch", und zwar als (geistliche) Nahrung, aus Dutzenden von christlichen Zeugnissen zu belegen ist. Möglich ist es immerhin, dass dieser Fisch noch einmal im Heidenthum entdeckt wird, aber zur Zeit dürfen wir nicht anders urtheilen, als dass in dem Ἰχθύς höchst wahrscheinlich das Christus-Mysterium verborgen liegt.

7) Φίλοι ist im N. T. kein term. techn. für Christen; höchstens Act. 27, 3 lässt an diese insgesammt denken; doch ist die Erklärung nicht sicher. Auch in der Litteratur des 2. Jahrh. habe ich vergebens nach Belegen gesucht.

8) Ramsay (The church in the Roman empire 1893) bietet eine Reihe

von Beobachtungen über die Verklitterungen von Heidnischem und Christlichem und das wilde, unkatholische Wachsthum des Christlichen in Kleinasien; s. z. B. p. 438: „It is a trite subject, on which I need not dwell, how many traces of the old enthusiastic religion of Phrygia are to be found in Montanism, etc.“, p. 444 ff. und den ganzen Abschnitt über den Diacon Glycerius; p. 463: „The organisation of Phrygia on the orthodox model is much later than that of Cappadocia, and it was probably not so thorough. It seems to have been only superficial, caused by the Government imposing on the country the forms of the Catholic Church“. S. ferner das ganze 19. Cap. p. 466 f.: „The Orthodox Church (in Kleinasien) acquiesced in the continuance of the old local impersonations of the Divine power in a Christianised form. The giant-slaying Athena of Seleuceia is dimly recognisable beneath the figure of Saint Thekla of Seleuceia; the old Virgin Artemis of the Lakes became the Virgin Mother of the Lakes etc.“ Eine von den Vorstufen dieser Bildungen auf heidnischem Boden scheint durch unsere Inschrift bezeugt zu sein.

Nachschrift: Die Inschrift (S. 27) ist soeben veröffentlicht von Bulić, Bull. Dalmato 1895 p. 3.

Druck von August Pries in Leipzig.

Band I—V, 1 auf Seite II des Umschlags.

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.**
Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.**
Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch:
Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn. von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S.
Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. VIII u. 98 S. 1893. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** 313 S. 1893. M. 10 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.**
1. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —
2. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus. VIII, 456 S. 1894. M. 14.50

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VII, 162 S. 1893. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** IV, 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert von **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893. M. 4.50

XI, 4. Textkritische Studien zum Neuen Testament von **Wilhelm Bousset.** VIII, 144 S. 1894. M. 4.50

XII, 1. Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Von **Adolf Schlatter.** IV, 94 S.
Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. Von **Adolf Harnack.** 32 S. 1894. M. 4 —

XII, 2. Tertullian's Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft von **E. Noeldechen.** IV, 92 S.
Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht von **Paul Pape.** 36 S. 1894. M. 4 —

XII, 3. Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von **Eduard Freiherrn von der Goltz.** X, 206 S.
Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes von **Erich Klostermann.** 14 S. 1894. M. 7.50

XII, 4. Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Eine quellenkritische Untersuchung von **Ernst Rolffs.** VII, 167 S. 1895.
Zur Abercius-Inschrift von **Adolf Harnack.** 28 S. 1885. M. 6.50

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
HERAUSGEGEBEN VON
OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XII. BAND, HEFT 4

URKUNDEN
AUS DEM
ANTIMONTANISTISCHEN KAMPFE
DES ABENDLANDES
EINE QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON
LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS,**
PASTOR COOP. IN BREMERVÖRDE

ZUR
ABERCIUS-INSCHRIFT
VON
ADOLF HARNACK.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1895

vol. 12
(1895)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

VOL 12
(1895).